



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Istotne elementy małżeństwa : w nurcie odnowy personalistycznej

**Author:** Andrzej Pastwa

**Citation style:** Pastwa Andrzej. (2007). Istotne elementy małżeństwa : w nurcie odnowy personalistycznej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**Andrzej Pastwa**

# **Istotne elementy małżeństwa**

**W nurcie odnowy  
personalistycznej**



**Wydawnictwo  
Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 2007**



# Istotne elementy małżeństwa

W nurcie odnowy personalistycznej





NR 2505

Andrzej Pastwa

# Istotne elementy małżeństwa

W nurcie odnowy personalistycznej



Redaktor serii: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego  
ks. Józef BUDNIAK

Recenzenci  
ks. Ginter DZIERŻON  
ks. Edward GÓRECKI



BG 359543

# Spis treści

Wstęp . . . . .	11
ROZDZIAŁ 1	
Odnowione ujęcie małżeństwa w doktrynie Soboru Watykańskiego II . . . .	15
1.1. Rzeczywistość nieadekwatna — odwrót od formuły instytucji kontraktowo-prokreacyjnej . . . . .	16
1.1.1. Kontekst teologiczno-antropologiczny . . . . .	17
1.1.2. Kontekst teologiczno-prawny . . . . .	23
1.1.3. Kontekst społeczno-kulturowy . . . . .	32
1.2. Rzeczywistość osobowa — „głęboka wspólnota życia i miłości” . . . . .	45
1.2.1. Transcendencja osoby . . . . .	47
1.2.2. Osoba w wymiarze daru . . . . .	56
1.2.3. Małżeńska <i>communio personarum</i> . . . . .	65
1.3. Rzeczywistość sakramentalna — „przymierze małżeńskie” . . . . .	74
1.3.1. Sakrament najpierwotniejszy . . . . .	76
1.3.2. Sakrament Nowego Przymierza . . . . .	84
1.3.3. Sakramentalne przymierze miłości a wymiar świętości . . . . .	92
1.4. Wnioski . . . . .	103
ROZDZIAŁ 2	
Wykładnia istotnych elementów małżeństwa w procesie reformy kościelnego prawa małżeńskiego . . . . .	107
2.1. Określenie małżeństwa . . . . .	111
2.1.1. <i>Matrimonium in facto esse</i> . . . . .	113
2.1.2. <i>Matrimonium in fieri</i> . . . . .	124
2.1.3. <i>Sacramentum matrimonii</i> . . . . .	129
2.2. Ku formule <i>matrimonii essentiale aliquod elementum</i> (kan. 1101 § 2, KPK 1983) . . . . .	142
2.2.1. <i>Ius ad vitae communionem</i> . . . . .	144
2.2.2. <i>Ius ad conjugalem actum</i> . . . . .	156
2.2.3. <i>Sacramentalis dignitas</i> . . . . .	182
2.3. Wnioski . . . . .	200

## ROZDZIAŁ 3

Personalistyczna eksplikacja istotnych elementów małżeństwa w kan. 1101 § 2 (KPK 1983)	203
3.1. Implikacje skierowania małżeństwa ku jego celom	206
3.1.1. W planie „autonomicznym”. Paradygmat: „wspólnota życia i miłości małżeńskiej” (KDK, n. 48)	209
3.1.1.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: J.M. Serrano Ruiz)	209
3.1.1.2. W świetle „dobra małżonków”	226
3.1.1.3. W świetle „odpowiedzialnego rodzicielstwa”	256
3.1.2. W planie „zintegrowanym”. Paradygmat: „[...] już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem” (Mt 19, 6; KDK, n. 48)	275
3.1.2.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: J. Hervada)	275
3.1.2.2. W świetle „unitarnej” celowości małżeństwa	286
3.1.2.3. Konceptualizacja <i>elementa essentialia</i> : istotne prawa i obowiązki małżeńskie	302
3.2. Relewancja charakteru sakramentalnego	312
3.2.1. W planie „ <i>lus</i> -personalistycznym”. Paradygmat: „Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra...” (KDK, n. 48)	319
3.2.1.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: Z. Grocholewski)	319
3.2.1.2. Próby identyfikacji: istotny przymiot czy istotny element?	329
3.2.2. W planie „osobowo-eklezyjologicznym”. Paradygmat: <i>velut Ecclesia domestica</i> (DA, n. 11)	338
3.2.2.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: E. Corecco)	338
3.2.2.2. Potrzeba nowej identyfikacji?	345
3.3. Wnioski	350
Zakończenie	353
Aneks (Reforma kanonów: od CIC 1917 do KPK 1983)	357
Bibliografia	361
Źródła	361
Literatura	366
Wykaz skrótów	393
Indeks osobowy	397
Sommario	405
Zusammenfassung	409

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung . . . . .	11
KAPITEL 1	
Eine erneuerte Auffassung der Ehe in der Doktrin des II. Vatikanischen Konzils . . . . .	15
1.1. Eine nicht mehr adäquate Realität — die Abkehr von der Formel der Ehe als vertraglich-prokreativer Institution . . . . .	16
1.1.1. Der theologisch-anthropologische Kontext. . . . .	17
1.1.2. Der theologisch-juristische Kontext. . . . .	23
1.1.3. Der gesellschaftlich-kulturelle Kontext . . . . .	32
1.2. Die personale Realität — „die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ . . . . .	45
1.2.1. Transzendenz der Person. . . . .	47
1.2.2. Person in ihrer Dimension als Gabe . . . . .	56
1.2.3. Die eheliche <i>communio personarum</i> . . . . .	65
1.3. Die sakramentale Realität — „der eheliche Liebesbund“ . . . . .	74
1.3.1. Ur-Sakrament . . . . .	76
1.3.2. Sakrament des Neuen Bundes . . . . .	84
1.3.3. Der sakramentale Bund und die Dimension der Heiligung . . . . .	92
1.4. Schlussfolgerungen . . . . .	103
KAPITEL 2	
Auslegung der Wesenselemente der Ehe im Reformprozess des kirchlichen Eherechts . . . . .	107
2.1. Bestimmung der Ehe. . . . .	111
2.1.1. <i>Matrimonium in facto esse</i> . . . . .	113
2.1.2. <i>Matrimonium in fieri</i> . . . . .	124
2.1.3. <i>Sacramentum matrimonii</i> . . . . .	129
2.2. Auf dem Weg zur Formel <i>matrimonii essentiale aliquod elementum</i> (can. 1101 § 2, CIC 1983) . . . . .	142
2.2.1. <i>Ius ad vitae communionem</i> . . . . .	144
2.2.2. <i>Ius ad coniugalem actum</i> . . . . .	156

2.2.3. <i>Sacramentalis dignitas</i> . . . . .	182
2.3. Schlussfolgerungen . . . . .	200
KAPITEL 3	
Personalistische Explikation der Wesenselemente der Ehe in can. 1101 § 2, CIC 1983 . . . . .	203
3.1. Implikationen der Hinordnung der Ehe auf ihre Ziele. . . . .	206
3.1.1. Die „autonome“ Dimension. Das Paradigma: „Gemeinschaft des ganzen Lebens und der Liebe in der Ehe“ ( <i>Gaudium et spes</i> , Nr. 48). . . . .	209
3.1.1.1. Genese und Charakteristik der Richtung (Leitung: J.M. Serrano Ruiz) . . . . .	209
3.1.1.2. Im Hinblick auf das „Wohl der Gatten“ . . . . .	226
3.1.1.3. Im Hinblick auf die „verantwortungsbewusste Elternschaft“ . . . . .	256
3.1.2. Die „integrierte“ Dimension. Das Paradigma: „nicht mehr zwei..., sondern ein Fleisch“ (Mt 19, 6; <i>Gaudium et spes</i> , Nr. 48) . . . . .	275
3.1.2.1. Genese und Charakteristik der Richtung (Leitung: J. Hervada) . . . . .	275
3.1.2.2. Im Lichte der „unitaren“ Zielgerichtetheit der Ehe . . . . .	286
3.1.2.3. Konzeptualität der <i>elementa essentialia</i> : wesentliche eheliche Rechte und Pflichten . . . . .	302
3.2. Die Relevanz des sakramentalen Charakters der Ehe. . . . .	312
3.2.1. Die „ <i>lus</i> -personalistische“ Dimension. Das Paradigma: „Gott selbst ist Urheber der Ehe, die mit verschiedenen Gütern... ausgestattet ist“ ( <i>Gaudium et spes</i> , Nr. 48) . . . . .	319
3.2.1.1. Genese und Charakteristik der Richtung (Leitung: Z. Grocholewski) . . . . .	319
3.2.1.2. Ein Identifizierungsversuch: ein Wesenselement oder ein Wesenselement? . . . . .	329
3.2.2. Die personal-ekkesiologische Dimension. Das Paradigma: <i>velut Ecclesia domestica</i> ( <i>Apostolicam actuositatem</i> , Nr. 11) . . . . .	338
3.2.2.1. Genese und Charakteristik der Richtung (Leitung: E. Corecco) . . . . .	338
3.2.2.2. Notwendigkeit einer neuen Identifizierung? . . . . .	345
3.3. Schlussfolgerungen . . . . .	350
Schlusswort . . . . .	353
Anhang (Reform der Kanones: vom CIC 1917 zum CIC 1983) . . . . .	357
Bibliographie . . . . .	361
Quellenverzeichnis . . . . .	361
Literaturverzeichnis . . . . .	366
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	393
Namenverzeichnis . . . . .	397
Sommario . . . . .	405
Zusammenfassung . . . . .	409

# Indice

Introduzione . . . . .	11
CAPITOLO 1	
La rinnovata concezione del matrimonio nella dottrina del Concilio Vaticano II . . . . .	15
1.1. La realtà non-adequata — il ritiro dalla formula d'istituzione contrattuale-procreativa . . . . .	16
1.1.1. Il contesto teologico-antropologico . . . . .	17
1.1.2. Il contesto teologico-giuridico . . . . .	23
1.1.3. Il contesto sociale-culturale . . . . .	32
1.2. La realtà personale — „l'intima comunità di vita e di amore” . . . . .	45
1.2.1. La trascendenza della persona . . . . .	47
1.2.2. La persona nella dimensione del dono . . . . .	56
1.2.3. Il matrimonio come <i>communio personarum</i> . . . . .	65
1.3. La realtà sacramentale — „il patto coniugale” . . . . .	74
1.3.1. Il sacramento primordiale . . . . .	76
1.3.2. Il sacramento della Nuova Alleanza . . . . .	84
1.3.3. Il patto sacramentale dell'amore e la dimensione della santità. . . . .	92
1.4. Deduzioni. . . . .	103
CAPITOLO 2	
L'esposizione degli elementi essenziali del matrimonio nel processo della riforma d'ecclesiale diritto matrimoniale. . . . .	107
2.1. La definizione del matrimonio. . . . .	111
2.1.1. <i>Matrimonium in facto esse</i> . . . . .	113
2.1.2. <i>Matrimonium in fieri</i> . . . . .	124
2.1.3. <i>Sacramentum matrimonii</i> . . . . .	129
2.2. Verso la formula <i>matrimonii essentiale aliquod elementum</i> (can. 1101 § 2, CIC 1983) . . . . .	142
2.2.1. <i>Ius ad vitae communionem</i> . . . . .	144
2.2.2. <i>Ius ad conjugalem actum</i> . . . . .	156
2.2.3. <i>Sacramentalis dignitas</i> . . . . .	182
2.3. Deduzioni. . . . .	200



## CAPITOLO 3

L'esplicazione personalistica degli elementi essenziali del matrimonio nel can. 1101 § 2 (CIC 1983) . . . . .	203
3.1. Implicazioni della ordinazione del matrimonio ai suoi fini . . . . .	206
3.1.1. Nel piano „autonomico”. Il paradigma: „la comunità di vita e di amore coniugale” ( <i>Gaudium et spes</i> , n. 48) . . . . .	209
3.1.1.1. La genesi e caratteristica della corrente (il promotore: J.M. Serrano Ruiz) . . . . .	209
3.1.1.2. Nella luce di „bene dei coniugi” . . . . .	226
3.1.1.3. Nella luce di „responsabile procreazione” . . . . .	256
3.1.2. Nel piano „integrale”. Il paradigma: „(...) ormai non sono più due, ma una sola carne” (Mt 19, 6; <i>Gaudium et spes</i> , n. 48) . . . . .	275
3.1.2.1. La genesi e caratteristica della corrente (il promotore: J. Hervada) . . . . .	275
3.1.2.2. Nella luce della finalità „unitaria” del matrimonio . . . . .	286
3.1.2.3. Concettualizzazione di <i>elementa essentialia</i> : i diritti ed obblighi essenziali del matrimonio . . . . .	302
3.2. Rilevamento del carattere sacramentale . . . . .	312
3.2.1. Nel piano „ <i>ius</i> -personalistico”. Il paradigma: „Dio è l'autore del matrimonio, dotato di molteplici beni...” ( <i>Gaudium et spes</i> , n. 48) . . . . .	319
3.2.1.1. La genesi e caratteristica della corrente (il promotore: Z. Grochowski) . . . . .	319
3.2.1.2. Le prove d'identificazione: la proprietà essenziale oppure l'elemento essenziale? . . . . .	329
3.2.2. Nel piano „personale-ecclesiologico”. Il paradigma: <i>velut Ecclesia domestica</i> ( <i>Apostolicam actuositatem</i> , n. 11) . . . . .	338
3.2.2.1. La genesi e caratteristica della corrente (il promotore: E. Corecco) . . . . .	338
3.2.2.2. La necessità di nuova identificazione? . . . . .	345
3.3. Deduzioni. . . . .	350
Conclusione . . . . .	353
Annesso (La riforma dei canoni: dal CIC 1917 al CIC 1983) . . . . .	357
Bibliografia. . . . .	361
Bibliografia dei fonti . . . . .	361
Bibliografia della letteratura . . . . .	366
Abbreviazioni e sigle . . . . .	393
Indice dei nomi . . . . .	397
Sommario . . . . .	405
Zusammenfassung . . . . .	409

## Wstęp

Wydarzenie Soboru Watykańskiego II słusznie jest kojarzone z gruntowną reorientacją myśli eklesjologicznej. Wizję scentralizowanej państwowopodobnej instytucji zastąpił obraz Bosko-ludzkiej *communio*: wspólnoty daru, dialogu i partycypacji. Jest przy tym wielce symptomatyczne, że w ów proces ewolucyjnych przeobrażeń w zakresie eklesjalnej autoświadomości wpisuje się doktrynalny nurt personalistyczny. Czyż dziedzictwa Soboru nie opisują dziś najlepiej słowa papieża Jana Pawła II z programowej encykliki *Redemptor hominis*: „Człowiek jest drogą Kościoła”<sup>1</sup>? Tenże papież, który cały swój pontyfikat uczynił permanentnym orędziem chrześcijańskiego personalizmu, lepiej niż ktokolwiek inny rozumiał, że naturalną konsekwencją przywołanej dewizy pasterskiej — w związku z budowaniem „cywilizacji miłości” — winno być przesłanie, że rodzina (małżeństwo) jest „pierwszą drogą Kościoła”<sup>2</sup>.

Wielkim wyzwaniem dla kanonistów okazało się przyjęcie owych wskazań w procesie posoborowej reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego, a zwłaszcza w kodyfikacji *ius matrimoniale*. Chodziło o służebne zaangażowanie, na poziomie refleksji naukowej i kościelnym forum sądowym, w promocję godności małżeństwa i rodziny. Nieprzerwane pełnienie tej misji, „fundamentalnie ewangelicznej, eklesjalnej i kapłańskiej”<sup>3</sup>, o czym konsekwentnie przypominał wspomniany papież w corocznych przemó-

---

<sup>1</sup> RH, n. 14.

<sup>2</sup> Jan Paweł II: *List do rodzin „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 891, n. 13.

<sup>3</sup> *Idem*: *Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giuditziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)*. ComCan 1986, s. 28.

wieniach do Roty Rzymskiej<sup>4</sup>, także dzisiaj inspiruje do podejmowania nowych studiów i badań. Nie jest truizmem powtórzenie prawdy, że teologiczne bogactwo myśli Vaticanum II o małżeństwie i rodzinie ciągle czeka na pełne odkrycie.

Kwestią, na której od Soboru Watykańskiego II oraz rozpoczęcia pierwszych prac kodyfikacyjnych w zakresie prawa małżeńskiego niezmiennie koncentruje się uwaga kanonistów, jest pytanie o treść *substantia matrimonii*. Toteż troska o harmonijne uzgodnienie w ramach jednej doktryny dwóch obrazów związku małżeńskiego: teologicznego i prawnego, daje asumpt do naukowej eksploracji tej rzeczywistości, w której spletają się ściśle prawda o człowieku i prawda o Bogu<sup>5</sup>. Motywem podjęcia niniejszych badań jest próba odpowiedzi na nurtujące pytanie: czy w obliczu współczesnego kryzysu prawdy kanonistyczna doktryna i orzecznictwo kościelne w realizacji swej profetycznej misji są odpowiednio przygotowane, tzn. czy mają w ręku wystarczające narzędzia do afirmowania humanistycznych i religijnych wartości instytucji małżeństwa i rodziny?

Pomocne w oświeceniu tej kwestii są badania kanonistyczne w zakresie problematyki *ius matrimoniale*, odnoszące się wprost do bieżących uregulowań istoty małżeństwa. W tej mierze godną uwagi normą, która w radykalnie odnowionym kształcie (w stosunku do *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku) została zapisana w Kodeksie Jana Pawła II, jest niewątpliwie kan. 1101 § 2. Tu właśnie pojawiła się ważna formuła: „wykluczenie jakiegось istotnego elementu”. Próba rozpoznania jej treści w niniejszym opracowaniu może pomóc zweryfikować ogólną hipotezę roboczą, że sposób odczytania wymienionego zapisu normatywnego w świecie kanonistyki jest niejako papierkiem lakmusowym stopnia adaptacji soborowej idei przymierza miłości małżeńskiej.

Horyzont czasowy badań zakreślają daty ogłoszenia kluczowych dokumentów Vaticanum II proklamujących odnowioną naukę o małżeństwie, a zwłaszcza przełomowej *Konstytucji „Gaudium et spes”*. Podkreśleniu oryginalności owej nauki, ale i jej zakorzenienia w Tradycji służyć będzie retrospektywna próba uchwycenia i opisu dwóch powiązanych z sobą zjawisk: z jednej strony ewolucji doktryny *de matrimonio*, z drugiej — końca ery neoscholastycznych ujęć małżeńskich. W interpretacji niniejszego magisterium soborowego szczególna rola przypadła w udziale — bynajmniej nie tylko ze względu na długi okres pontyfikatu — Janowi Pawłowi II. Jeśli

<sup>4</sup> Świadczą o tym już same tytuły niedawnych przemówień papieskich: I d e m: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47–49; I d e m: *Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2004, nr 4, s. 34–36.

<sup>5</sup> I d e m: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego...*, s. 48, n. 2.

przyjąć tezę, że jego nauczanie przynosi rozwój wspomnianej doktryny, to ten fakt w istotnym stopniu określa dobór literatury źródłowej. W kanonistyce, obok pozycji bibliograficznych uznanych autorów, wypada uwzględnić przedmiotowe orzecznictwo Roty Rzymskiej.

Wobec przewidywanego wielowątkowego profilu badań, walor porządkujący i poznawczo-komparatystyczny może przynieść próba zdefiniowania wiodących kierunków odnowy personalistycznej we współczesnej matrymonialistyce. Tak zarysowany zakres badań uzasadnia korzystanie w opracowaniu z szeroko rozumianej metody analityczno-porównawczej. Uznanie zaś odrębności metody kanonistycznej od metody teologicznej domagać się będzie uwzględnienia — w wydzielonych obszarach analiz — własnej specyfiki zarówno egzegezy i hermeneutyki teologicznej, jak i hermeneutyki kanonistycznej.

W pierwszym rozdziale przeprowadzona zostanie diagnoza przedsoborowego modelu „instytucji prokreacyjnej”, czyli obrazu małżeństwa, jaki wyłania się z przepisów *Codex Iuris Canonici* Piusa X i Benedykta XV. Ujawnienie potrzeby rewizji ujęć, które proponował kontraktualizm z zapleczem ideowym neoscholastycznej dogmatyki, ukazane zostanie jako wynik analiz w obszarach: teologiczno-antropologicznym, teologiczno-prawnym i społeczno-kulturowym. Adekwatny antropologiczny dyskurs, prowadzony na kanwie soborowego określenia małżeństwa jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości”<sup>6</sup>, pozwoli w darze osobowym mężczyzny i kobiety rozpoznać miarę chrześcijańskiego humanizmu, a zarazem klucz hermeneutyczny do poznania prawdy o małżeńskiej *communio personarum* w świetle „obrazu Bożego”. Okaże się też, w jakim stopniu pogłębienie nauki *de matrimonio* — w aspekcie chrystologicznym i trynitarnym — zawdzięczamy magisterium Jana Pawła II. Obraz ten dopełni analiza papieskiego nauczania na temat sakramentu małżeństwa prowadzonego w kontekście fenomenologiczno-teologicznej egzegezy „wielkiej analogii” Listu do Efezjan<sup>7</sup>.

Drugi rozdział monografii ukaze najpierw ewolucję przepisów dotyczących kodeksowego określenia małżeństwa, następnie obszar badawczy zawężony zostanie do reformy kanonu o symulacji małżeńskiej w przedmiocie poszukiwania nowej identyfikacji istotnych elementów małżeństwa. Oprócz prezentowania owoców prac Komisji Odnowy KPK na poszczególnych etapach kodyfikacyjnych (wyznaczonych ukazywaniem się kolejnych schematów *De matrimonio*) zostanie szeroko przedstawiony przebieg dyskusji w środowiskach opiniotwórczych oraz ich wkład w przyjęcie ostatecznej formuły *matrimonii essentiale aliquod elementum* (kan. 1101 § 2).

---

<sup>6</sup> KDK, n. 48.

<sup>7</sup> Ef 5, 21–33.

Trzeci rozdział stanowić będzie próbę odpowiedzi na pytanie, jakie istotne elementy małżeństwa kryje w sobie wspomniana formuła kodeksowa. Wedle roboczej hipotezy, w szerokim spektrum poglądów na ten temat zostaną wyodrębnione stanowiska typowe. W nurcie odnowy personalistycznej po Soborze Watykańskim II swą obecność zaznaczyły, nie-trudne do identyfikacji, cztery główne kierunki w matrymonialistyce. Proponowane przez ich przedstawicieli rozwiązania doktrynalne mają, jak zostanie wykazane, związek z ideowym wyborem *locus theologicus* spośród paradygmatów soborowej doktryny małżeńskiej. Analiza poszczególnych kierunków, z uwypukleniem ich horyzontów hermeneutycznych i merytorycznej komplementarności, umożliwi podjęcie próby sformułowania autorskich wniosków badawczych.

## ROZDZIAŁ 1

# Odnowione ujęcie małżeństwa w doktrynie Soboru Watykańskiego II

Małżeństwo w świetle Objawienia chrześcijańskiego nie jest produktem ewolucji ślepych sił natury ani efektem zmieniających się warunków historycznych, kulturowych i środowiskowych, nie jest też dziełem samego człowieka. Małżeństwo jest instytucją, którą ustanowił Stwórca w celu urzeczywistnienia przez ludzkość Jego zamysłu miłości. Trójjedyny Bóg objawia się w historii i wchodzi w zbawcze Przymierze ze swoim ludem, czyniąc małżeńską *communio personarum* żywym obrazem, w którym odzwierciedla swój Boski wizerunek. Czystość, a zwłaszcza transparentność tego wizerunku stanowi nieustanne wyzwanie dla pasterskiej aktywności Kościoła. W niej zaś pomocniczą, acz doniosłą rolę odgrywają dyscypliny teologiczne. To ich domeną jest nieprzerwany twórczy dialog z pluralistycznym światem myśli i idei<sup>1</sup>, służący dochodzeniu do pełniejszej prawdy o człowieku, i konsekwentnie — szukanie dla tej prawdy właściwego języka komunikacji<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. K. R a h n e r: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg—Basel—Wien 1976, s. 18—20.

<sup>2</sup> Nawiązując do idei „odnowy” Vaticanum II, S. Pinckaers, jako jeden z pierwszych, zgłosił postulat głębokiej rewizji języka teologii (w teologii moralnej): zastąpienie języka abstrakcyjnego — językiem konkretnym, języka ahistorycznego — językiem historycznym i egzystencjalnym, języka bezosobowego — językiem osobowym i bezpośrednim, języka ontologicznego — językiem psychologicznym — S. P i n c k a e r s: *Il rinnovamento della morale: studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*. Torino 1968, s. 90—106.

### 1.1. Rzeczywistość nieadekwatna — odwrot od formuły instytucji kontraktowo-prokreacyjnej

Sobór Watykański II, w obliczu głębokich przemian społecznych i kulturowych zachodzących we współczesnym świecie, odczytując „znaki czasu”<sup>3</sup>, podjął dzieło odnowy tudzież reintegracji nauki o małżeństwie. Nie chodziło o zmianę tradycyjnej doktryny *de matrimonio*<sup>4</sup>, lecz raczej o scalenie wokół nowej teologicznej syntezy<sup>5</sup> rozproszonych, często niespójnych jej obszarów, w tym nade wszystko o przewyciężenie dualizmu między naturalnym wymiarem instytucji małżeństwa a duchową rzeczywistością sakramentu. Oparta na odkrywaniu prawdy, owa „kreatywna odnowa”<sup>6</sup> miała uwzględnić personalistycznie pogłębioną antropologię, a z nią zachodzące w otaczającym świecie procesy ewoluowania koncepcji człowieka i społeczeństwa, m.in. w zakresie seksualności i relacji między dwoma płciami. Toteż nie może dziwić fakt, że nowa soborowa wizja małżeństwa, potwierdzając na podstawie Pisma Świętego i Tradycji ścisły związek między porządkiem Stworzenia i porządkiem Odkupienia (natura — łaska), została wypracowana w korespondencji z naukami humanistycznymi (psychologia, medycyna, socjologia, antropologia kultury, etnologia itp.)<sup>7</sup>. Od początku było oczywiste, że do tej wizji zupełnie nie przystaje formuła instytucji kontraktowo-prokreacyjnej, obecna w *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku. Realizacja ogólnego postulatów większej obecności teologii w prawie kanonicznym<sup>8</sup> oznaczała przeto m.in. konieczność reformy kościelnego prawa małżeńskiego.

---

<sup>3</sup> Zob. KDK, n. 4—9.

<sup>4</sup> Zamierzeniem Soboru było znalezienie adekwatnych dróg transformacji bogatej doktryny Kościoła o małżeństwie w sposób dostosowany do nowych warunków egzystencji człowieka i społeczeństwa, co wszakże nie oznaczało zerwania z Tradycją, ale przeciwnie jej kontynuację: „Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie (...) wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakralną” — ibidem, n. 47; zob. R. García de Haro: *Matrimonio & familia nel documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*. Milano 1989, s. 129—140.

<sup>5</sup> W. Kasper: *Teologia del matrimonio cristiano*. Brescia 1985<sup>2</sup>, s. 8.

<sup>6</sup> J. Moltmann: *Nuovo stile di vita*. Brescia 1979, s. 38—40.

<sup>7</sup> W. Kasper: *Teologia del matrimonio...*, s. 8—9.

<sup>8</sup> K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens...*, s. 18—19.

### 1.1.1. Kontekst teologiczno-antropologiczny

Owocem Vaticanum II jest odkrycie głębi biblijnej idei „przymierza”<sup>9</sup> i kluczowa decyzja Ojców Soboru, by związać z tą ideą odnowioną rzeczywistość sakramentu małżeństwa. Pojęcie *foedus coniugalis*<sup>10</sup> harmonijnie połączyło w sobie — tradycyjnie obecny w doktrynie katolickiej — aspekt sakralny instytucji małżeństwa<sup>11</sup> z wyraźnie niedowartościowanym w przeszłości aspektem *stricte* ludzkim. Tak przeprowadzona „humanizacja” związku małżeńskiego<sup>12</sup>, dając solidne podstawy rozwoju teologii sakramentu, miała ostatecznie usunąć historyczne obciążenia, zwłaszcza na polu błędnej, nierzadko wrogiej ciału, teologicznej antropologii. Skoro zaś stało się jasne, iż to właśnie ów cielesny związek (biblijne *una caro*<sup>13</sup>) — w swym całościowym, osobowo-ludzkim kontekście — jest nośnikiem sakramentalności<sup>14</sup>, należało dokonać nie tylko rewizji pojęć, ale przede wszystkim wejść w głąb prawdy o osobie i małżeńskiej komunii osób, której podstawy winien określić adekwatny etos małżeństwa<sup>15</sup>.

Niedługo po zakończeniu Soboru (pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku) swą historiozbowczo-eklezyjologiczną koncepcję *sacramentum matrimonii*, opartą na ostro zarysowanych założeniach antropologiczno-etycznych, przedstawił J. Ratzinger<sup>16</sup>. Ważną tezę niemieckiego teologa jest

<sup>9</sup> Zob. N. Lohfink: *Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie*. ThPh 1991, s. 161–176.

<sup>10</sup> KDK, n. 48.

<sup>11</sup> Zob. KK, n. 11; DA, n. 11.

<sup>12</sup> Niewątpliwie symboliczny wymiar mają tu słowa Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigitur, totius personae bonum complectitur* — KDK, n. 49.

<sup>13</sup> Rdz 2, 24.

<sup>14</sup> O.H. Pesch: *Ehe im Blick des Glaubens*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Bd. 7. Freiburg—Basel—Wien 1981, s. 25–29.

<sup>15</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 59–68; K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986<sup>4</sup>, s. 106–125.

<sup>16</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe*. ThQ 1969, s. 53–74. Nie do przecenienia jest wkład J. Ratzingera w rozwój współczesnej sakramentologii. Tak jak K. Rahner i E. Schillebeeckx położyli podwaliny pod — odpowiednio — eklezyjologicznie oraz chrystologicznie zorientowaną odnowioną teologię sakramentu (z zarysowanym horyzontem antropologicznym), tak zasługą J. Ratzingera jest zainicjowanie — w wykładzie na Salzburger Hochschulwochen z 1965 r. — antropologicznie zorientowanego nurtu: rozumienia sakramentu jako sytuacji sakramentalnej (przedstawiciele: W. Kasper, K. Lehmann) — *Idem*: *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Meitingen 1966; K. Rahner: *Die Ehe als Sakrament*. In: *Idem*: *Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, s. 533; E. Schillebeeckx: *Christus — Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz



stwierdzenie, że etos chrześcijańskiego małżeństwa sytuuje się u samego jądra idei sakramentalnej, tj. związku ekonomii Stworzenia i rzeczywistości Przymierza. Znak owego Przymierza — sakrament, nie może być czymś dodanym do małżeństwa (czymś „ponad” czy „obok”). W duchu soborowego *agglornamento* znak ten jawi się jako — zakorzeniona w niedoskonałym ziemskim porządku — dynamiczna rzeczywistość wiary (włączona w tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa), czyli samo małżeństwo (*matrimonium in facto esse*); rzeczywistość dalece przekraczająca prawno-liturgiczny akt konstytutywny *matrimonium in fieri*. Dlatego też „małżeństwo w Panu” należy widzieć nie jako tzw. *hieros gamos* — związek święty sam w sobie. Realizujące się w nim Nowe Przymierze jest bowiem możliwe jedynie w realnym świecie istot stworzonych, potrzebujących odkupienia w sytuacji grzechu pierworodnego. W praktyce oznacza to, iż w sposób konieczny do wspomnianego Przymierza są włączone naturalne komponenty małżeństwa: płeć i eros<sup>17</sup>.

W tym miejscu J. Ratzinger zwraca uwagę, że etos chrześcijańskiego małżeństwa — m.in. dzięki odnowie soborowej — jest budowany niejako od początku, ponieważ w przeszłości wartości te były mocno deprecjonowane. Nie przynosi to chluby katolickiej teologii moralnej, przeciwnie — stanowi jeden z ciemniejszych rozdziałów historii myśli chrześcijańskiej w ogóle<sup>18</sup>. Chodzi o przeniknięcie do teologicznej doktryny *de matrimonio* fałszywej antropologii obecnej w nurtach platońskich, gnostyckich i neoplatońskich. Wedle tych koncepcji dualistycznie rozbity człowiek jest zlepkiem dwóch komponentów: ogólnej natury zwierzęcej oraz specyficznej natury rozumnej. W konsekwencji seksualność i prokreacja są związane z animalistyczną sferą człowieka, podczas gdy miłość małżeńska (rozumiana jako *agape*) lokuje się w sferze racjonalnej. Nie należy się dziwić, że z dualistycznej koncepcji człowieka wiedzie prosta droga do dualistycznych ujęć małżeństwa, w których seksualność i prokreacja niosą wyraźne piętno pesymistycznie rozumianej cielesności małżonków, a miłość małżeńska zostaje zredukowana do sfery ich ducha<sup>19</sup>. Skutek, który J. Ratzinger nie waha się nazwać tragicznym<sup>20</sup>, to naturalistyczna (biologistycz-

1965<sup>2</sup>, s. 181—183; por. też U. Baumann: *Die Ehe — ein Sakrament?* Zürich 1988, s. 302—309.

<sup>17</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 54—60; por. W. Kasper: *Teologia del matrimonio...*, s. 28—43; K. Lehmann: *Zur Sakramentalität der Ehe*. In: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*. Hrsg. F. Henrich, V. Eid. München 1972, s. 65—71; zob. też O.H. Pesch: *Ehe im Blick des Glaubens...*, s. 20—21.

<sup>18</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 61—64.

<sup>19</sup> Por. A. Favale: *Finl del matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 174.

<sup>20</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 61.

na) wizja *institutum matrimonii* z przedmiotowym traktowaniem płci, sprowadzanej do prokreatywnej funkcji organów płciowych. Wymownym tego przykładem pozostaje fakt, że w przedsoborowych podręcznikach teologii moralnej część poświęconą obowiązkom małżeńskim najczęściej otwierały tytuły: *De usu coniugii*<sup>21</sup>.

Etiologii takiego stanu rzeczy nie sposób wyświecić bez przywołania myśli św. Augustyna, który wywarł ogromny wpływ na katolicką naukę o małżeństwie<sup>22</sup>. J. Ratzinger zwraca uwagę na leżący u podstaw Augustyńskiego *ethos matrimonii*, a wywodzący się ze stoickiego racjonalizmu, ideał ataraksji<sup>23</sup>. Wedle tego ideału dobrem dla człowieka jest tylko to, co jest wolne; wolne tylko to, co rozumne; a rozumne tylko to, co beznamiętne — pod kontrolą rozumu i woli. Pożądanie usypia rozum i prowadzi wolę w kierunku, który nie jest już pod rządami rozumu, a wtedy to, co podczłowiecze (animalistyczne), zwycięża człowieka. Tak zostaje zburzony porządek etyczny, który wyraża następująca gradacja: dusza poddana Bogu, ciało — duszy. Zniszczenie owego porządku jest istotą grzechu. A zatem według Biskupa Hippony człowiek, który został stworzony na obraz Boga (*memoria Dei*), niszczy ten obraz, jeżeli zamiast patrzeć w górę, zwraca się ku temu, co niżej niego — co podrzędne i niegodne człowieka<sup>24</sup>.

W ten oto sposób skrajnie rozumiana płciowość staje się w ujęciu św. Augustyna centrum egzystencjalno-etycznej analizy człowieka. Popęd płciowy — skutek zerwania stosunku przyporządkowania (przyjaźni) między duszą i Bogiem<sup>25</sup> — jest *explicite* przejawem rebelii ciała przeciw du-

<sup>21</sup> Zob. przykładowo B.H. Merkelbach: *Summa theologie moralis*. Vol. 3. Brugis 1962, s. 942–972.

<sup>22</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 57–59; zob. też P. Langa: *S. Agustín y el progreso de la teología del matrimonio. Análisis histórico-crítico de algunos puntos*. Roma 1979; E. Schmitt: *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*. Paris 1983; L. Dattrino: *Il matrimonio secondo Agostino*. Milano 1995.

<sup>23</sup> Zob. Ataraksja. In: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin 1985, kol. 1029.

<sup>24</sup> Zob. *De Trin.* XIV, 12, 15; XIV 4, 6 / PL 42, 1048; 1040; J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 61–62.

<sup>25</sup> Pogląd św. Augustyna (354–430) w znacznym stopniu determinował, rozpowszechniony w późnoantycznej chrześcijańskiej teologii, model „rajskiego małżeństwa”, wyrażający negatywne nastawienie do małżeństwa jako wspólnoty płci. Wedle tego modelu miłość cielesna nie miała nic wspólnego z rzeczywistością raju. Dopiero na skutek grzechu mężczyzna i kobieta (śmiertelne „dzieci tego świata”) zostali skazani, by rozmnażać się w — właściwy istotom śmiertelnym — cielesno-animalistyczny sposób. Błogosławieństwo płodności zaś: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), miało w raju znaczenie wyłącznie duchowe! — zob. *De Gen. c. Manich.* I, 19; II, 2 / PL 34, 187; 204; *Conf.* XIII, 24, 37 / CCL 27, 264; *De nupt. et concup.* II, 8, 20 / PL 44, 447; zob. U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 180–184.

szy. Człowiek przeto jawi się jako istota rozbita (zdezintegrowana) wskutek panowania grzechu, w stanie utraty podobieństwa do Boga. Winna jest konkupiscencja — animalistyczna siła, która podporządkowując sobie rozum i wolę, dehumanizuje człowieka<sup>26</sup>. Skoro zaś — w ujęciu św. Augustyna — jakakolwiek ludzka aktywność seksualna (sama w sobie) jest czymś złym<sup>27</sup>, nie sposób uniknąć faktycznego rozszczepienia rzeczywistości małżeństwa: małżeństwo idealne (rajske) — z jednej, sfera erotyczna — z drugiej strony. Tak więc erotyczny aspekt seksualności — zredukowany do fizjologicznego pobudzenia organów płciowych, a następnie utożsamiony ze złą przyjemnością, dziedziczną po pierwszych rodzicach (konkupiscencja)<sup>28</sup> jako grzech (i jednocześnie kara za grzech) — stanowi poważny balast każdego konkretnego małżeństwa<sup>29</sup>.

Niniejszy kontekst antropologiczno-etyczny ujawnił problem, który był niemałym wyzwaniem dla św. Augustyna, a mianowicie kwestię legalnego obcowania płciowego w małżeństwie. Tak zrodziła się nauka o *bona matrimonii* (*fides, proles, sacramentum*)<sup>30</sup> wyznaczająca fundament katolickiej doktryny małżeńskiej. W nauce tej Augustyn nawiązał do tzw. teorii „indulgencji”, zawartej w Pawłowym tekście: 1 Kor 7, 1–9<sup>31</sup>, a także do zasady: *bene utitur malo*. Dokonanie aktu płciowego w małżeństwie pod określonymi warunkami — niejako na drodze „usprawiedliwienia” — może mieć moralny charakter. Umożliwia to — wedle Augustyna — swoisty proces podmiiany, w którym *malum* jest zastępowane przez *bonum*, co w efekcie sprawia, iż „dobra małżeństwa” jako przeciwwaga zła są w stanie zapano-

<sup>26</sup> Z rzeczonych powodów konkupiscencja nie może być — wedle św. Augustyna — atrybutem małżeństwa, co najwyżej może być w nim tylko tolerowana: *Carnis autem concupiscentia non est nuptiis imputanda sed toleranda. (...) Ubi ergo ventra danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur. Quae tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpa, sed propter nuptias accipit ventam* — *De peccat. orig.* 1, 26 / PL 44, 460.

<sup>27</sup> Zob. H. Häring: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*. (Ökumenische Theologie. Bd. 3). Zürich 1979, s. 23–104.

<sup>28</sup> Zob. U. Baumann: *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*. Freiburg–Basel–Wien 1970, s. 34–40.

<sup>29</sup> I d e m: *Die Ehe...*, s. 183–184.

<sup>30</sup> *Bona matrimonii* pojawiają się w niemal niezmiennym kształcie w różnych pismach Biskupa Hippony, np. *De sanct. virg.* XII, 12 / CSEL 41, 244–245; *De bon. con.* 29, 32 / CSEL 41, 226–227; *De Gen.* IX, 7 / CSEL 28/1, 275–276; *De nupt. et concup.* I, 17, 19 / CSEL 42, 231; *Contr. Iulian.* III, 57 / PL 44, 732; zob. E. Schmitt: *Le „sacramentum” dans la theologie augustienne du mariage. Analyse sémantique*. RDC 1992, s. 203; szerzej — J.L. Larrabe: *El matrimonio cristiano y la familia*. Madrid 1986, s. 107–158; E. Scalco: *„Sacramentum connubii” et institution nuptiale. Une lecture du „De bono coniugalii” et du „De sancta virginitate” de S. Augustin*. EThL 1993, s. 22–47.

<sup>31</sup> Zob. E. Samek Lodovici: *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in s’Agostino*. In: *Etica sessuale e matrimonio del cristianesimo delle origini*. Ed. R. Cantelamessa. Milano 1976, s. 243–247.

wać nad konkupiscencją, a w rezultacie zracjonalizować ją i włączyć do etyki ataraksji<sup>32</sup>.

W dualistycznej koncepcji Augustyna J. Ratzinger dostrzega wszakże dwa pozytywne elementy, które potem gdzieś zaginęły. Po pierwsze, kwestia umoralnienia aktywności pciowej nie była omawiana abstrakcyjnie, ale w szerokiej osobowo-społecznej perspektywie, obejmującej globalny — wynikający z wiary — porządek etyczny. Po wtóre, zawarta w 1. Liście do Koryntian idea *remedium concupiscentiae*, która wskutek późniejszego wyizolowania jej ze społecznego kontekstu musiała być odczytywana jako deprecjacja małżeństwa, podczas gdy w całościowej antropologicznej konstrukcji św. Augustyna ma głęboki sens teologiczny. Jeśli bowiem uznać konkupiscencję za formułę wyrażenia upadku człowieka, ukazania jego winy oraz tragicznego błędu, uderzającego w fundamentalny — dający poczucie sensu — porządek rzeczy, to prawdą jest także, że owo *remedium* (małżeństwo) oznacza aktualną obecność konkretnej rzeczywistości zbawczej. W ten właśnie sposób wyraża się udział związku małżeńskiego w tajemnicy Odkupienia (*Sacramentum*). Innymi słowy, choć małżeństwo nosi w sobie skazę grzechu, to kształtowane w wierze, staje się jednocześnie znakiem przebaczenia i świętości (*sacramentum matrimonii*). W takim sensie jest ono nie tylko wyrazem tego, co nieświęte (*profanum*), ale — jako małżeństwo chrześcijańskie — oznacza rzeczywistość świętą i uświęcającą człowieka (*sacrum*)<sup>33</sup>.

Koncepcja „usprawiedliwiających dóbr”, kwestionując współzycie pciowe małżonków (jako wartość samą w sobie), wykluczała *eros* z obiektywnego porządku etycznego. Nie sposób przy tym nie dostrzegać prawdy, że właśnie owo dualistyczne oddzielenie *eros* od *agape* przyniosło niepowetowane szkody katolickiej doktrynie małżeńskiej<sup>34</sup>. Jeśli bowiem dla chrze-

<sup>32</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 62.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 62–63.

<sup>34</sup> Do przewyciężenia wspomnianego dualizmu mogła się przyczynić — podkreślająca godność płci oraz afirmująca miłość ludzką w osobowej małżeńskiej wspólnotcie życia (*foedus dilectionis*) — nauka Hugona od św. Wiktora (1096–1141) zawarta w dziele: *De B. Mariae virg. 1* / PL 176, 862; zob. E. Schillebeeckx: *Evoluzione e cambiamento nelle concezioni cristiane del matrimonio*. In: *Diritti del sesso e del matrimonio*. (Ido-C. Documenti Nuovi. Vol. 6). Milano 1968, s. 42. Jeszcze Tomasz z Akwinu (1225–1274) zwłaszcza w pojęciu *amicitia coniugalis* uwypuklał integracyjną rolę miłości w małżeństwie — zob. STh, III (Suppl.), q. 49, a. 1; zob. F. Galeotti: *Amore ed amicitia coniugal secondo S. Tommaso d'Aquino*. „Doctor communis” 1972, s. 39–59, 128–163. Niestety, wspomniane tendencje dualistyczne w doktrynie małżeńskiej zostały podtrzymane, na co nie miały wpływ miały racje natury historycznej (m.in. herezja Katarów, która odnowiła dualizm gnostycki), a także racje ideologiczno-społeczne (np. nauka Hugona podawała w wątpliwość tezę o substancjalnej niższości kobiety, co podważało status quo struktury społecznej i kościelnej) — E. Fuchs: *Desiderio e tenerezza: fonti e storia di un'etica cristiana della sessualità e del matrimonio*. Torino 1984, s. 129.

ścijańskiej teologii małżeństwa decydujące znaczenie ma wewnętrzny związek między stworzeniem i Przymierzem, to owa więź — po przełożeniu jej na kategorie etyczne — oznacza przede wszystkim wzajemną przynależność do siebie: *eros* i *agape*. J. Ratzinger podkreśla, że *eros* nie tylko nie stoi w opozycji do *agape*, ale należy do niej tak, jak stworzenie należy do Przymierza: z jednej strony *eros* pochodzi od *agape*, z drugiej zaś — *agape* wskazuje na *eros*. Toteż sztuczne i z gruntu fałszywe jest ich przeciwstawianie<sup>35</sup>, zwłaszcza gdy bodaj najpiękniejsze karty Pisma Świętego Starego Testamentu: prorocstwo Ozeasza oraz *Pieśń nad Pieśniami*, rzucają światło na wspaniałą dynamikę ludzkiej miłości (*eros*) zmierzającej ku swej pełni (dopełnienia przez *agape*)<sup>36</sup>. Ukazują też prawdziwy sens *eros*: raz jako niekończącą się tęsknotę człowieka, który woła do Boga, innym razem — jako intymne zwrócenie się do siebie oraz przynależność mężczyzny i kobiety. To ostatnie zawsze pozostaje *sacramentum* owej tęsknoty za tym, co Boskie (nie może być inaczej, skoro samo jest *sacrum*). Tak więc chrześcijańskie małżeństwo bez owej *eros* nie mogłoby istnieć. Tak jak Przymierze bez stworzenia stałoby się puste, tak *agape* bez *eros* byłaby nieludzka<sup>37</sup>.

Jako oczywista jawi się prawda, że *eros* potrzebuje wprowadzenia w tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania. Jest to jednak czymś zasadniczo innym niż dualistyczne kwestionowanie tej miłości przez ideę „usprawiedliwiających dóbr”. Przeciwnie, oznacza faktyczną afirmację *eros* i wskazuje na jej transformację w sakrament (*eros* w rzeczy samej jest materią sakramentu). Zintegrowana miłość małżeńska<sup>38</sup> może być przeto cierpliwa, czysta, pokorna, ofiarna i przebacząca (*agape*)<sup>39</sup>, ale taką staje się tylko z wiary i dzięki łasce<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Św. Augustyn przeciwstawia *eros* i *agape*, przyporządkowując im odpowiednio łacińskie czasowniki, rozróżniające między używaniem rzeczy (środek do celu) a ich afirmowaniem (cel sam w sobie), a mianowicie *uti* w znaczeniu: *diligere propter aliud*, oraz *frui*: *diligere propter se* — *De Doctr. Chríst. I, 4 / PL 34, 20*; zob. A. Nygren: *Eros e agape*. Milano 1971, s. 476—481.

<sup>36</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 95—99.

<sup>37</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 65—68.

<sup>38</sup> Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 103—106.

<sup>39</sup> 1 Kor 13, 4—8; zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 98—99.

<sup>40</sup> Zob. J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 66—67.

### 1.1.2. Kontekst teologiczno-prawny

Augustyńska koncepcja małżeństwa z jej stoickimi i dualistycznymi konotacjami, oparta na specyficznej teologicznej konstrukcji w relacji do konkupiscencji i „usprawiedliwiających *bona*”, z czasem uległa znacznym ewolucyjnym przeobrażeniom<sup>41</sup>. W późniejszym jej rozwoju na pierwszy plan wysunął się inny element, który zdominował małżeński etos, a także wywarł znaczący wpływ na kształt doktrynalnych ujęć *matrimonium canonicum*. Punktem wyjścia opisu struktury małżeństwa chrześcijańskiego przestała być Augustyńska idea historiozbawcza<sup>42</sup>, a jej miejsce zajęły filozoficzne pojęcia: *natura* oraz *genus* (względnie *generatio*). Tak oto gruntownie przemysłana, zakorzeniona historycznie konstrukcja soteriologiczna została *de facto* pozbawiona swych podstaw. Dość powiedzieć, że centralne usytuowanie w niej nowych wyznaczników przesądziło o zmianie „paradygmatu” w określeniu *sacramentum matrimonii*, czego symbolem okazała się dominacja ujęć ahistorycznych, nacechowanych zmieszaniem abstrakcji i naturalizmu<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> W. Kasper podkreśla wkład Tomasza z Akwinu w zintegrowanie Augustyńskich *bona matrimonii* w ramach personalistycznej, chrześcijańskiej wizji małżeństwa: „Podczas gdy Augustynowi chodziło bardziej lub mniej o racje określające małżeństwo, to Tomasz wyraża za ich pomocą godność ludzką w małżeństwie. Według niego miłość czysto seksualna ma tendencję do oderwania się od całościowego ukierunkowania człowieka i gdy staje się autonomiczna, zagraża jego godności. W ramach *tria bona* dokonuje się integracja człowieka. Ze zrodzeniem potomstwa seksualność ludzka w łonie małżeństwa odgrywa rolę służebną dla ludzkości. Ze wzajemną miłością i z wiernością małżonków seksualność jest włączona w miłość i oddanie osobowe, co gwarantuje przede wszystkim, że kobieta nie jest rozumiana tylko jako byt seksualny, ale osobowo — jako życiowa partnerka. W końcu, dzięki łasce charakteru sakramentalnego, wierność ludzka staje się znakiem takiej wierności przymierza, jaką Bóg objawił w Jezusie Chrystusie, przez co małżeństwo zostało włączone w skierowanie człowieka ku Bogu, rozumianemu jako ostateczna racja i ostateczny cel istnienia” — W. K a s p e r: *Teologia del matrimonio...*, s. 13–14.

<sup>42</sup> Do zmiany tej w istotny sposób przyczynił się św. Tomasz, który — wedle U. Baumann — dokonał swoistej sakralizacji samego małżeństwa. O ile w starożytności chrześcijańskiej małżeństwo należało przede wszystkim do porządku cywilno-rodzinnego i jako takie, było włączane w sferę historiozbawczą, tak w ujęciu Tomaszowym (oraz całej teologii średniowiecza) małżeństwo i jego zawarcie jawią się jako *stricte* kościelna, święta rzeczywistość. W rezultacie doktryna małżeńska nie tylko utraciła swój etyczno-pastoralny i profetyczny profil, ale została też radykalnie związana z horyzontem jurydyczno-ontologicznym. Niestety, zakorzeniona w arystotelizmie myśl Tomasza — z ontologicznym rozumieniem sakramentu (skuteczny znak łaski) — już w trydenckiej i potrydenckiej recepcji, ale przede wszystkim w jej późniejszych, jednostronnych ujęciach neoscholastycznych (od połowy XIX w. do Soboru Watykańskiego II) oddziaływała w kierunku faktycznego urzeczowienia i ujurydycznienia całej sakramentalnej rzeczywistości małżeństwa — U. B a u m a n n: *Die Ehe...*, s. 73–85, 262–268; zob. też W. M o l i n s k i: *Theologie der Ehe in der Geschichte*. Aschaffenburg 1976, s. 159–229.

<sup>43</sup> J. R a t z i n g e r: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 63.

Błąd naturalizmu, zwłaszcza w neoscholastycznych teoriach prawa naturalnego<sup>44</sup>, opierał się na przekonaniu, że uniwersalno-obiektywny, ontologiczny „porządek natury” nie może być w żaden sposób zrelatywizowany (np. w drodze empirycznej weryfikacji). Typowy dla niniejszej logiki był często stosowany zwrot *secundum naturam*, który z założenia przekreślał historyczność i otwartość kulturową osoby ludzkiej<sup>45</sup>. W takim ujęciu „czysta” biologiczna natura człowieka jawi się jako bezpośrednio normatywna, czyli *a priori* określająca, co jest powinnością moralną i prawem<sup>46</sup>. Owa „natura” przynależy człowiekowi rozumianemu nie jako indywiduum, ale jako istota gatunkowa. Jak zauważa J. Ratzinger, taki stan rzeczy musiał rzutować na specyficzny pogląd na związek małżeński, który operatywnie postrzegano jako prostą funkcję gatunku, podkreślając, że właśnie w utrzymaniu gatunku małżeństwo znajduje swój istotny sens<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Fundament katolickiej doktryny prawa naturalnego położył św. Tomasz z Akwinu, który rozszerzył naukę Ojców Kościoła (szczególnie św. Ambrożego i św. Augustyna) o elementy arystotelesowskie. Niestety, tak jak dla Akwinaty prawo naturalne jest czymś ustanowionym przez rozum (*aliquid a ratione constitutum*) i odczytanie jego zasad musi się dokonywać wedle *ordo rationis*, tak w realizowanym programowo przez neoscholastyków: *restauratio christiana iuris naturalis*, prawo to zostaje zabsolutyzowane i odniesione do normatywnego autorytetu samego Boga. Miejsce obiektywnie uzasadnionego „porządku rozumu” zajmuje niezmienny Boski porządek natury, zakotwiczony w woli samego Boga — zob. F. Böckle: *Fundamentalmoral*. München 1977, s. 233–258; A. Hollerbach: *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*. In: *Naturrecht in der Kritik*. Hrsg. F. Böckle, E.W. Böckenförde. Mainz 1973, s. 9–38.

<sup>45</sup> We współczesnym rozumieniu prawa naturalnego podkreśla się doniosłość doświadczenia dla materialnego określenia ogólnych jego zasad. Owe zasady nie są ani absolutne, ani uniwersalne — w takim sensie, że nie istnieją w oderwaniu od ich życiowego kontekstu; przeciwnie, mają swoje *Sitz im Leben* w zmieniających się warunkach, których determinantami są: historia, religia, kultura, czy też sytuacja socjalno-bytowa (np. ukształtowany przez pokolenia etos określonych warstw społecznych) itp. — E.W. Böckenförde: *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*. In: *Naturrecht in der Kritik...*, s. 110; zob. też R. Sobanśki: *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: Prawo Boże i prawo ludzkie*. PK 1997, nr 1–2, s. 23–44.

<sup>46</sup> Tymczasem „naturę biologiczną czyta się, rozumie i interpretuje w świetle wcześniejszego rozumienia wywodzącego się z podstawowych elementów antropologii filozoficznej i teologicznej. Dołącza się następnie autonomiczny proces osądu, który mierzy się z odpowiednimi pojęciami wartości moralnych. Normatywna natura ludzka, jako bezpośrednio podłoże działania moralnego, jest rezultatem mediacji pomiędzy wszystkimi tymi wymiarami i dokonuje się to poprzez pewnego rodzaju scalenie w umyśle” — K. Demmer: *Wprowadzenie do teologii moralnej*. Przekł. A. Baron. Kraków 1996, s. 61. Na temat konwergencji porządków: moralnego i prawnego — K. Demmer: *Ius Ecclesiae – Ius Gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum*. PRMGL 1977, s. 28–46.

<sup>47</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 63–64.

Skutki takiego myślenia oznaczały, wedle trafnej diagnozy J. Ratzingera, prawdziwy regres teologii<sup>48</sup> i znacząco przyczyniły się do trwającego aż do naszych czasów kryzysu katolickiej doktryny małżeńskiej. Odtąd jedynym kryterium moralnym aktywności seksualnej staje się wymóg, by realizowała się ona „zgodnie z naturą”. Akt płciowy winien dokonywać się w taki sposób, by uczynić zadość gatunkowemu sensowi natury, tzn. sam w sobie musi być zdalny do poczęcia potomstwa. W praktyce znaczy to przede wszystkim, iż „umoralniający” element nie pochodzi już ze sfery osobowej czy społecznej, co więcej — nie ma nic wspólnego z płaszczyzną antropologiczną. Pochodzi z obszaru animalistycznego, z abstrakcyjnie tudzież rażąco naturalistycznie (fizjologicznie) interpretowanej „natury”. Pożycie płciowe małżonków zostaje całkowicie podporządkowane panowaniu „czystej natury” i nie ma żadnych (etycznych) możliwości, by się jej przeciwstawić. „Moralne” wedle obecnej logiki jest to, co jest „naturalne”<sup>49</sup>.

Problem tkwi w tym, że to, co „naturalne”, komunikuje się w niniejszej koncepcji w sposób czysto dedukcyjny. I dlatego właśnie koncepcja ta nie wytrzymuje racjonalnej krytyki. Należałoby bowiem postawić pytanie, dlaczego do moralnej akceptacji współżycia płciowego potrzebne jest małżeństwo, nawet jeśli jawi się ono jako najlepsza z możliwych form realizacji zrodzenia i wychowania potomstwa. Nie da się przecież tej zależności w żaden sposób wyprowadzić z rzeczowego naturalnego kryterium, któremu wszystko jest podporządkowane. W rezultacie — w opinii J. Ratzingera — etos małżeński, a wraz z nim cała teologiczna doktryna *de matrimonio* znalazły się w ślepej uliczce. To, co Augustyn określił jako konkupiscencję, a następnie w duchowo-ludzkim kontekście uważał za usprawiedliwione, zostało zastąpione czystym panowaniem natury — zasadniczym kryterium wyznaczającym moralny i prawny porządek. Tym samym małżeństwo dostało się w ramiona legalizmu, który „w swej alogiczności i niezgodności z rzeczywistością mógł działać tylko niszcząco”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Ów wybitny teolog zwraca uwagę, iż wspomniany nurt teologiczno-doktrynalny z rękomej metafizyki chciał uczynić teokratyczne, urzędowo sankcjonowane ustawodawstwo (*theokratische Lehramtsgesetzgebung*), proklamujące absolutnie zobowiązującą, acz niedostępną (bo wymykającą się regułom pragmatyki) prawdę wieczną *lex naturalis* — Idem: *Theologie und Ethos*. In: *Die Verantwortung der Wissenschaft*. Hrsg. K. Ulmer. Bonn 1975, s. 57. Przykładowo, zdaniem A. Vermeerscha, pryncypialnie niezmienny porządek moralny wywodzi się bezpośrednio z istoty człowieka i otaczającego go świata. Ponieważ jest to porządek samego Boga, jego naruszenie zawsze i w każdym przypadku jest wewnętrznie złe. Zróżnicowana odpowiedzialność moralna zależy tylko od *gravitas materiae*: naruszenie porządku może dotyczyć jego substancji (grzech ciężki) lub integralności (grzech lekki) — A. Vermeersch: *De castitate et de vitis contrariis*. Roma 1921<sup>2</sup>, n. 305.

<sup>49</sup> J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 64.

<sup>50</sup> Ibidem.



Zbudowana na owych wątpliwych założeniach, naturalistyczno-prokre-  
atywna wizja małżeństwa<sup>51</sup> w ujęciu neoscholastycznym koegzystuje z nie  
mniej kontrowersyjną teologiczno-prawną koncepcją *sacramentum matri-*  
*monii* jako sakramentalnego kontraktu<sup>52</sup>. Związana u swych początków  
z osobą R. Bellarmina (1542–1621) teoria nierozdzielnej jedności małżeń-  
skiego kontraktu i sakramentu, która — w myśl scholastycznej zasady:  
*gratia praesupponit naturam, non destruit, sed gradulter perfecit eam*  
— oznaczała, że *contractus matrimonii* między ochrzczoneymi jest *eo ipso*  
znakiem nowej sakramentalnej rzeczywistości<sup>53</sup>, w dogmatyczno-spekula-  
tywnym wcieleniu neoscholastycznym zyskała swój specyficzny kształt.  
Jej bezpośredni horyzont magisterialny wyznaczało nauczanie papieskie:  
*Syllabus errorum* Piusa IX — a w nim potępienie trzech (z dziesięciu)  
błędnych tez małżeńskich<sup>54</sup> — szczególnie zaś encykliki: *Arcanum divinae*

<sup>51</sup> Reakcją na jednostronność i „dogmatyzm” neoscholastycznej doktryny małżeńskiej  
był reformatorski nurt personalistyczny, zapoczątkowany w latach trzydziestych XX w.  
przez niemieckiego teologa Herberta Domsa. W swej koncepcji małżeństwa dokonał on  
licie rewolucyjnej zmiany: centralne miejsce *generatio prolis* zajęła osobowa miłość (*amor*  
*mutuus*). Tak jak wcześniej jako fundamentalny przywoływano biblijny nakaz rozmnażania  
się: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), tak obecnie za kluczowy został uznany  
fragment z relacji o stworzeniu Ewy: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię  
mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18), relacji, w której idea *auditorum si-*  
*mille sibi* jest ujmowana w kontekście zapisu kapłańskiego o „obrazie i podobieństwie  
Bożym” (Rdz 1, 27) jako jej konkretna treść. Wedle tej koncepcji osobowe, miłosne spotka-  
nie mężczyzny i kobiety jawi się jako aktualizacja owego dialogu „ja” i „ty”, który konstytu-  
tuje człowieka. Etos małżeństwa, który wcześniej polaryzował się wokół zrodzenia  
potomstwa, teraz znajduje swój ośrodek w miłosnym oddaniu się mężczyzny i kobiety. De-  
cydującą zatem normatywną osią centralną przestaje być „natura”, a staje się — podstawo-  
wa dla porządku moralnego i prawnego — idea partnerstwa i miłości — zob. H. D o m s:  
*Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935; I d e m: *Gatteneinheit und Nachkom-*  
*menschaft*. Mainz 1965; por. J. R a t z i n g e r: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 67.

<sup>52</sup> U. B a u m a n n: *Die Ehe...*, s. 80–85.

<sup>53</sup> E. C o r e c c o: *Die Lehre der Untrennbarkelt des Ehevertrags vom Sakrament Im*  
*Lichte des scholastischen Prinzips „Gratia perfecit, non destruit naturam”*. AKKR 1974,  
s. 379–442; I d e m: *Der Priester als Spender des Ehesakramentes Im Lichte der Lehre*  
*über die Untrennbarkelt von Ehevertrag und Ehesakrament*. In: „*Ius sacrum*”. Klaus  
Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. A. S c h e u e r m a n n, G. M a y. München–Pader-  
born–Wien 1969, s. 521–557.

<sup>54</sup> Pius IX: *Syllabus errorum* (8 XII 1964). DS 2965, 2966, 2973. Koncepcja Bel-  
larmina zyskała na znaczeniu od XVII w., zwłaszcza w obliczu gallikańsko-józefinistycznej  
doktryny absolutnego rozdziału kontraktu małżeńskiego od sakramentu, wyrażającej rega-  
listyczne dążenie do wzięcia kontraktu pod jurysdykcję państwa, a pozostawienia *sacra-*  
*mentum* w kompetencji Kościoła. *Syllabus...* miał służyć potępieniu tych i innych idei  
modernistyczno-sekularyzacyjnych; miał przeto bardziej charakter kościelno-polityczny niż  
dogmatyczny — zob. E. C o r e c c o: *Die Lehre der Untrennbarkelt...*, s. 409–418;  
I d e m: *Der Priester...*, s. 530–533; U. B a u m a n n: *Die Ehe...*, s. 87; W. M o l i n s k i:  
*Theologie der Ehe...*, s. 205–207.

*sapientiae* Leona XIII i później *Casti connubii* Piusa XI. Tak jak pierwsza wielka encyklika o małżeństwie (*Arcanum*) — pełne i wyczerpujące przedstawienie oficjalnej doktryny *de matrimonio* — podkreślała nierozdzielność „kontraktu” i „sakramentu” w obronie przeciw skutkom autonomicznego prawa państwowego (legitymizowała wyłączność kościelnej jurysdykcji nad małżeństwem ochrzczonych)<sup>55</sup>, tak w ujęciu równie monumentalnej i znaczącej encykliki *Casti connubii* centralne usytuowanie „sakramentalnego kontraktu” (z *bonum sacramenti* — największym dobrem małżeństwa) miało bronić przed autonomiczną etyką zsekularyzowanego społeczeństwa<sup>56</sup>, toteż Pius XI zaangażował cały swój magisterialny autorytet, by wykazać nienaruszalność obiektywnego (Boskiego) porządku moralnego, którego wyrazem jest właśnie religijno-sakramentalna rzeczywistość małżeństwa<sup>57</sup>.

Zważywszy fakt, że *Codex Iuris Canonici* Piusa X i Benedykta XV z 1917 roku w swych dogmatycznych założeniach był inkarnacją neoscholastycznej dogmatyki, a teologiczne podstawy pod kodeksowe prawo małżeńskie dała — bezpośrednio — encyklika *Arcanum*<sup>58</sup>, nie należy się dziwić, że musiało to wpłynąć na kształt fundamentalnej zasady, na której został oparty cały teologiczno-kanoniczny system małżeński Kościoła katolickiego<sup>59</sup>. Kanon 1012 otwierający tytuł: *De matrimonio*, najpierw w § 1 proklamował: *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos*, by dojść do kulminacyjnego stwierdzenia: *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* (§ 2). Jak łatwo zauważyć, w formule tej — z myślą o realizacji nakreślonych „celów” apologetycznych — przez centralne usytuowanie kontraktu w ujęciu sakramentu małżeństwa dokonano radykalnego skrócenia teologicznej perspektywy.

<sup>55</sup> Leo XIII: *Litterae encyclicae „Arcanum divinae sapientiae”* (10 II 1880). ASS 1894, s. 393–394; zob. J. Gaudemet: *Le mariage en Occident*. Paris 1987, s. 313–315.

<sup>56</sup> Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”* (31 XII 1930). AAS 1930, s. 579–580; zob. H.-G. Gruber: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung — Chance — Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1993, s. 94.

<sup>57</sup> Jak zauważa U. Baumann, charakterystyczne dla obu encyklik — i wspólne w aspekcie dogmatycznych linii przewodnich — jest wypuklenie jurydycznego, kontraktowego charakteru sakramentu małżeństwa w opozycji do społeczno-politycznych i kulturowych przemian dotyczących małżeństwo i rodzinę. Jednocześnie w dokumentach tych daje się zaobserwować stopniowe przesuwanie się akcentów z problematyki apologetyczno-prawnej (czego wyrazem jest kodeksowe prawo małżeńskie z 1917 r.) na obszar seksualno- i rodzinno-etyczny. Dalsze wzmocnienie tej tendencji widoczne jest w licznych przemówieniach Piusa XII — U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 89–94; szerzej — H.-G. Gruber: *Christliche Ehe...*, s. 93–107.

<sup>58</sup> U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 91, 112.

<sup>59</sup> E. Corecco: *Die Lehre von der Untrennbarkeit...*, s. 379.

Bogata eklezjologicznie, sakramentalna rzeczywistość relacji Chrystus — Kościół została zredukowana do wymiaru jurydyczno-instytucjonalnego<sup>60</sup>.

W optyce tej małżeństwo ochrzczonych było postrzegane jako obraz Kościoła (instytucji) tudzież odzwierciedlenie — ontyczna „reprezentacja” — związku: *Ecclesia — Christus*. W rezultacie sakrament małżeństwa został niejako wtłoczony w nieadekwatny, funkcjonalno-realny system, który na daleki plan spychał zarówno sam wymiar osobowy, jak i egzystencjalno-ludzką realizację mężczyzny i kobiety we wspólnocie małżeńskiej<sup>61</sup>. Symboliczne przy tym było zaszeregowanie *sacramentum matrimonii* wraz z całym kanonicznym prawem małżeńskim do prawa rzeczowego<sup>62</sup>. Tak jak myśl neoscholastyczna, odnosząc się do *locus theologicus*: Ef 5, 31–32, w aspekcie uświęcającego działania łaski tegoż sakramentu podkreślała jedynie nadprzyrodzoną moc do wypełnienia obowiązków stanu małżeńskiego, tak w kodeksie z 1917 roku pominięto fakt ukonstytuowania się nowej dynamiczno-zbawczej relacji małżonków chrześcijańskich do Chrystusa i Kościoła<sup>63</sup>.

U podstaw logiki kodyfikacji Piusa X leżało założenie, że sakrament małżeństwa jest prawnie uchwytną, nawet więcej — możliwą do całościowego skodyfikowania rzeczywistością. Tak też rozumiano treść przywołanego wcześniej wprowadzającego can. 1012 (CIC 1917) — ważny kontrakt małżeński stanowi nie tylko warunek sakramentu, ale jest z sakramentem identyczny<sup>64</sup>. Te same przesłanki zaważyły również na tym, że całe kodeksowe *ius matrimoniale* świadomie uformowano jako — skon-

<sup>60</sup> Nieadekwatność formuły kontraktowej do wyrażenia modelu: Chrystus-Kościół (leżącego u podstaw sakramentalnego małżeństwa), nie pozostawia żadnych wątpliwości. Chrystus przecież nie zawarł z Kościołem kontraktu, ale ów Kościół ustanowił — W. Aymans: *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. AKKR 1978, s. 429.

<sup>61</sup> J. Neumann: *Grundriss des katholischen Kirchenrechts*. Darmstadt 1981, s. 279.

<sup>62</sup> W kodeksie z 1917 r. tytuł VII: *De matrimonio* znalazł swoje miejsce w cz. I, księgi II, zatytułowanej *De rebus*.

<sup>63</sup> Prawo kościelne skupiło się przede wszystkim na instytucji małżeństwa jako takiej, która ujęta w swych istotnych dla społeczeństwa funkcjach miała być przez prawo szczególnie chroniona. Wszelako toczony z państwem historyczny spór o jurysdykcję nad tą instytucją zaciążył na kształcie *ius matrimoniale* w CIC 1917 do tego stopnia, że w istocie kodeks bronił prawa, zamiast tego, czego chciał bronić, a mianowicie małżeństwa — U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 85; B. Primetshofer: *Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht*. „Diakonia” 1980, s. 262.

<sup>64</sup> Zbiektywizowane (urzeczowione), kontraktowe ujęcie *sacramentum matrimonii* dawało asumpt do wniosku, iż w rozumieniu CIC 1917 formuły tożsamości między kontraktem małżeńskim ochrzczonych i sakramentem użyto nie tylko w sensie prawnym, ale i *stricto* teologicznym; zob. P. Huizing: *La conception du mariage dans le code, le concile et le „Schema de Sacramentis”*. RDC 1977, s. 137.

centrowane na *fieri* związku małżeńskiego — prawo o zawieraniu małżeństwa<sup>65</sup>.

Zogniskowanie w kodeksie z 1917 roku regulacji dotyczących *sacramentum matrimonii* na konstytutywnym momencie zawarcia małżeństwa (*matrimonium in fieri*) niosło wiele ważnych implikacji natury teologiczno-prawnej. Teoria nierozdzielności (identyczności) małżeńskiego kontraktu i sakramentu przesądzała o tranzytorycznym charakterze tego ostatniego. Konsekwentnie: małżeństwo nie mogło być postrzegane jako trwały sakrament. Jedynie kontraktowy moment wymiany konsensu z pominięciem małżeńskiej wspólnoty życia (*matrimonium in facto esse*)<sup>66</sup> wiązano z sakramentem. Nieprzekonujące przy tym były twierdzenia neoscholastyków, że to właśnie w liturgii ślubu kościelnego „ujawnia się pewna i rzeczywista immanencja tajemnicy zjednoczenia Chrystusa z Kościołem”<sup>67</sup>, skoro sami przyznawali, iż owa liturgia i błogosławieństwo kapłana nie należą do istoty sakramentu<sup>68</sup>.

Kodeksową zasadę *eo ipso sacramentum* neoscholastyczna dogmatyka uzupełniała określeniem materii i formy sakramentu małżeństwa. Ponieważ przedmiot formalny (czyli znak zewnętrzny) małżeńskiego kontraktu został ujęty jako wzajemne i wyłączne prawo do ciała drugiej osoby *in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*<sup>69</sup>, nic innego lepiej nie nadawało się do denominacji tego celu, jak *ius in corpus*. Materią przeto sakramentu określano (wzajemne) oddanie drugiej osobie prawa do ciała, formą zaś — przyjęcie tego prawa<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> U. B a u m a n n: *Die Ehe...*, s. 85.

<sup>66</sup> Can. 1110 Kodeksu 1917 określał jako pierwszy prawny skutek ważnego małżeństwa *vinculum natura sua perpetuum et exclusivum*, co — w kontekście innych norm kodeksowych — wyrażało prawie wyłączne uwzględnienie publicznego interesu, a mianowicie zapewnienia instytucji małżeństwa realizacji jej społecznej funkcji. Węzeł ten (*matrimonium in facto esse*) oznaczał wedle CIC 1917 raczej niezależny od partnerów bezosobowy byt, a w znacznie mniejszym stopniu osobową rzeczywistość wspólnotową — H. P r e e: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit — Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts*. ÖAKR 1982, s. 349.

<sup>67</sup> P. A d n è s: *Le mariage — mystère chrétien. Théologie sacramentaire*. Tournai 1963<sup>2</sup>, s. 185.

<sup>68</sup> Zob. L. O t t: *Grundriss der Dogmatik*. Freiburg—Basel—Wien 1978<sup>9</sup>, s. 557.

<sup>69</sup> Can. 1081 § 2, CIC 1917.

<sup>70</sup> Zob. L. O t t: *Grundriss der Dogmatik...*, s. 556—557; P. A d n è s: *Le mariage...*, s. 147—149. Osobowo-ludzka realizacja małżeństwa jako wspólnoty (*communio personarum*) pozostawała dla treści znaku sakramentalnego bez znaczenia, choć kontrakt — wedle zapisu can. 1013 § 1 (CIC 1917): *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae* — oprócz realizacji celu pierwszorzędnego (zrodzenia i wychowania potomstwa) miał służyć wzajemnej pomocy małżonków i uśmierzeniu nieuporządkowanej seksualnej pożądliwości — U. B a u m a n n: *Die Ehe...*, s. 114.

Legalistyczne ujęcie sakramentalności małżeństwa i związanej jej — zgodnie z Tradycją — z warunkiem ważnie przyjętego chrztu, niezależnie od obecności lub nieobecności wiary<sup>71</sup>, w praktyce oznaczało, że chrzest mężczyzny i kobiety nadaje ich małżeństwu sakramentalny charakter, co wcale nie było tożsame ze stwierdzeniem, że chrzest ma stanowić podstawę budowania sakramentalnej rzeczywistości małżeństwa<sup>72</sup>. Tego typu automatyzm — skutek rzeczowo-juridycznego podejścia — fałszując w sposób istotny osobowe jądro wydarzenia sakramentu, przybliżał sakrament do magii<sup>73</sup>.

Teorię formalnej identyczności kontraktu i sakramentu tudzież związane z nią mocne wyakcentowanie warstwy jurydycznej wykorzystano także do uzasadnienia istotnego przymiotu: nierozzerwalności małżeństwa. Argumentowano, iż skoro leżąca u podstaw sakramentu relacja zbawcza Chrystus — Kościół jest niezniszczalna, to również małżeństwo — znak i uobecnienie tej teologicznej rzeczywistości — musi być absolutnie nierozzerwalne. Ów sakramentalny „symbol realny” służył przeto nie tyle wypukleniu — w wymiarze osobowym i eklezyjalnym — niezłomnej wierności i miłości Chrystusa w stosunku do Kościoła, ile przede wszystkim udowodnieniu niepodważalności faktu prawnego, że ważny kontrakt małżeński ochrzczonych jest nierozzerwalny<sup>74</sup>.

Konsekwentnie — odpowiadające istotnemu przymiotowi nierozzerwalności — *bonum sacramenti* objawiało *par excellence* jurydyczno-instytucjonalny oraz spekulatywny charakter<sup>75</sup>. Przeoczono wszakże, iż określenie sakramentalności jako dobra małżeńskiego należącego do struktury prawnej węzła — skutku zawarcia małżeństwa (*matrimonium in facto esse*), pozostaje w napięciu do zasady: *eo ipso sacramentum*, wedle któ-

<sup>71</sup> Zob. E. Gorecco: *Die Lehre von der Untrennbarkeit...*, s. 425—428; J. Manzanares: *Habitudin matrimonii baptisatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptisatorum estne necessarium sacramentum?* PRMCL 1978, s. 35—37.

<sup>72</sup> Zob. W. Aymans: *Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht*. TThZ 1974, s. 323, 328; Idem: *Gleichsam häusliche Kirche...*, s. 434—436.

<sup>73</sup> H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 345.

<sup>74</sup> Can. 1013 § 2 (CIC 1917): *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinet firmitatem ratione sacramenti*. Przedstawiciele myśli neoscholastycznej przyznawali jednocześnie, że absolutna nierozzerwalność takich małżeństw związana jest dodatkowo z dopełnieniem małżeństwa (*matrimonium ratum et consummatum* — can. 1015 § 1), kiedy to *consummatio* spełnia funkcję swoistej „pleczeni” na kontrakcie. W związku z tym neoscholastycy spekulowali, czy owego pierwszego aktu płciowego małżonków nie należałoby także określić jako sakramentalnego — zob. P. Adnès: *Le mariage...*, s. 149; U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 83, 135—136.

<sup>75</sup> *Bonum sacramenti habetur in firmitate et indissolubilitate vinculi* — F.X. Wernz, P. Vidal, Ph. Aguirre: *Ius canonicum*. Vol. 5. Roma 1946<sup>3</sup>, s. 35, n. 28.

rej sakramentalność jest nierozdzielnie związana (tożsama) wyłącznie z kontraktem (*matrimonium in fieri*)<sup>76</sup>.

Trudno przy tym nie zauważyć, że sama nierozzerwalność została pojęciowo wyraźnie oddzielona od wierności małżeńskiej oraz od istotnego przymiotu jedności. Otóż, jeśliby trzem wymienionym pojęciom nadać treść z jednej strony personalną, z drugiej zaś relacyjną, tzn. nastawioną na osobowy związek partnerów, to owe trzy pojęcia pokrywałyby się treściowo. Zgoda inne założenia doktrynalne legły u podstaw prawa małżeńskiego w kodeksie z 1917 roku. Prawo to bowiem przedstawiało koncepcję małżeństwa z takim ujęciem jedności, wierności i nierozzerwalności, zgodnie z którym bynajmniej nie stawiano na pierwszym miejscu duchowo-osobowego dobra czy korzyści nupturientów. Nierozzerwalność była rozumiana nie jako moralne zobowiązanie do wierności partnerowi na całe życie, lecz *explicite* jako cecha instytucji *vinculum*<sup>77</sup>. Jeśli zważyć dodatkowo na pozostałe Augustyńskie dobra w GIC 1917: *bonum prolis*<sup>78</sup> i *bonum fidei*<sup>79</sup>, to nie sposób zaprzeczyć, że ostatecznie przesądzono o skrajnie instytucjonalnej, materialistycznej i prokreatywnej wizji związku małżeńskiego, postrzeganego jako tożsamość sakramentu z kontraktem.

<sup>76</sup> U. Baumann: *Die Ehe...*, s. 93–94.

<sup>77</sup> *Indissolubilitas opponitur divortio et excludit solutionem vinculi viventibus coniugibus (...) illa firmitas vinculi coniugalitatis indissolubilis peculiariter augetur in matrimonio baptizatorum ex dignitate sacramenti qua huiusmodi matrimonium donatur* — F.X. Wernz, P. Vidal, Ph. Aguirre: *Ius canonicum...*, Vol. 5, s. 34, n. 27. Nierozzerwalność tak ujęta oznaczała przede wszystkim instytucjonalnie zabezpieczoną niemożliwość rozwiązania węzła przez zgodną wolę małżonków, a dopiero wtórnie — moralny i prawny zakaz rozwodu — H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 348.

<sup>78</sup> „Dobro potomstwa” jako odpowiednik pierwszorzędnego celu małżeństwa również przejawiało mocno przeakcentowaną funkcję społeczną instytucji małżeństwa. Toteż małżeństwo według kodeksowych norm GIC 1917 jawiło się jako prawnie zabezpieczona wspólnota funkcji seksualno-rozrodczych — por. H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 347.

<sup>79</sup> W GIC 1917 „dobro wierności” miało swój bezpośredni odpowiednik w istotnym przymiocie jedności. Wszelako traktowane było jako dobro, które obiektywizuje się jako cecha instytucji prawnej — „na zewnątrz” w stosunku do partnerów małżeńskich. Owo „dobro” zostało niejako wzięte na służbę przez pierwszorzędny cel małżeński i jemu podporządkowane. Prawny obowiązek wierności traktowano zatem jako proste odzwierciedlenie węzła prawnego — zob. F.X. Wernz, P. Vidal, Ph. Aguirre: *Ius canonicum...*, Vol. 5, s. 35, n. 28; por. też H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 347–348.

### 1.1.3. Kontekst społeczno-kulturowy

W procesie cywilizacyjnego rozwoju społeczności ludzkie (plemiona, ludy, narody) w różny sposób określały sens, znaczenie oraz wartość małżeństwa i rodziny. Tę prawdę, dostępną już w poznaniu intuicyjnym, *in extenso* unaoczniają współczesne badania naukowe — zwłaszcza wtedy, gdy pokazują samą rozległość, jak i rosnące tempo przemian historyczno-kulturowych, dotyczących *institutum matrimonii et familiae*<sup>80</sup>. Jest zasługą wspomnianych badań, że dziś bez trudu można wykazać wielość form realizacji owej „pierwszej i żywotnej komórki społeczeństwa”<sup>81</sup> na kolejnych etapach historii ludzkości. Konsekwentnie, w naukowym oglądzie rzeczywistości, m.in. w kościelnej matrymonialistyce, nie sposób przejść do porządku dziennego nad doniosłą konstatacją, która stanowi kwintesencję wspomnianych badań, a mianowicie stwierdzeniem, że „h i s t o r y c z n o ś ć” należy do samej natury małżeństwa<sup>82</sup>. Pierwsze wnioski z poważnego potraktowania niniejszej tezy narzucają się same. Uniwersalny charakter chrześcijańskiego ujęcia instytucji małżeństwa (i rodziny) wyraźnie suponuje, iż nie da się przyjąć za „absolutne” któregoś z konkretnych „wcielen” tej instytucji, zdeterminowanych historycznie i kulturowo. W proklamacji prawdy *de matrimonio* chrześcijaństwo zawsze było, jest i pozostanie otwarte na różne kultury oraz ich zmienność historyczną. A jeśli tak, to już na wstępie wypada postawić retoryczne pytanie, czy może dziwić faktycznie dokonująca się ewolucja katolickiej teologii małżeństwa i kanonicznego *ius matrimoniale*<sup>83</sup>.

Ujęcie związku małżeńskiego w kodeksie z 1917 roku w sposób naturalny determinował „historyczny” obraz rodziny okresu przedindustrialnego, tj. wielkiej rodziny patriarchalnej, w której podmiotowe prawa i potrzeby małżonków zepchnięte były na margines — na korzyść interesów rodzin-

<sup>80</sup> Zob. F.-X. Kaufmann: *Familie und Modernität*. In: *Die „postmoderne” Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Hrsg. K. Lüscher, F. Schultheis, M. Wehrspaun. Konstanz 1990, s. 391–415; M. Wingen: *Familie heute — Entwicklung, Bestandsaufnahme, Trends*. In: *Familie im Wandel — Situation, Bewertung, Schlussfolgerungen*. Hrsg. K. Lüscher. Bad Honnef 1989, s. 13–57. W świetle tych badań uprawniona jest opinia H.-G. Grubera o zmieniającym się na naszych oczach obrazie instytucji małżeństwa i rodziny: *Ehe und Familie sind seit den 60er Jahren in den hochindustrialisierten Ländern Europas in den Sog einer Entwicklung geraten, in dem sich ihr Bild erheblich verändert hat* — H.-G. Gruber: *Ehe ohne Familie — Familie ohne Ehe? Veränderungen im Zuordnungsverhältnis von Ehe und Familie*. ThG 1992, Heft 1, s. 27.

<sup>81</sup> DA, n. 11.

<sup>82</sup> W. Kasper: *Teologia del matrimonio...*, s. 11–12.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 13.

nych lub innych interesów grupowych. To wyjaśnia, dlaczego małżeństwo, rzeczywistość personalno-wspólnotowa, prawie wyłącznie postrzegano w tych aspektach, które bezpośrednio służyły realizacji jego publiczno-społecznej funkcji, o wiele mniej zaś zwracano uwagę na walor osobowych relacji między obojgiem partnerów małżeńskich<sup>84</sup>. Zachodzące w świecie procesy przemian, dotyczących człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, istotnie przyczyniły się do dezintegracji dotychczasowego obrazu, a jednocześnie odnowionego spojrzenia na małżeństwo, którego symbolem stała się wizja *sacramentum matrimonii* Soboru Watykańskiego II.

Charakterystykę i socjokulturowe wyznaczniki dokonującej się szczególnie w wiekach XIX i XX — w okresie poprzedzającym promulgację CIC 1917 aż do czasów najnowszych — ewolucji obrazu instytucji małżeństwa znakomicie oddaje F.-X. Kaufmann. W opinii tego wybitnego socjologa niemieckiego prawdą jest, że to, co dziś rozumiemy pod pojęciem małżeństwa, zostało w swej normatywnej treści w dużej mierze ukształtowane pod wpływem chrześcijaństwa. Współczesny ideał małżeństwa — wolnego osobowego wyboru (zarówno po stronie mężczyzny, jak i kobiety), partnerskiej, miłosnej więzi małżeńskiej oraz wspólnej odpowiedzialności za dorastające dzieci, bez wątplenia znajduje swe historyczne korzenie w Chrystusowej Ewangelii i w kościelnej nauce na temat *sacramentum matrimonii*<sup>85</sup>. Jednocześnie wszakże o tym, że ów ideał małżeństwa wybił się na pierwszy plan, zdecydował cały splot jeszcze innych przyczyn, mających swe źródło — najogólniej rzecz ujmując — we współczesnym rozwoju społeczeństwa<sup>86</sup>. W tej sytuacji, w przednaukowym, a zwłaszcza naukowym oglądzie badawczym (dotyczy to także nauk teologicznych), nie należy tracić z pola widzenia społeczno-kulturowej relatywności współczesnej formy małżeństwa i rodziny<sup>87</sup>.

Zasygnalizowane założenia epistemologiczne winny stanowić punkt wyjścia każdej próby opisu wspomnianych fenomenów, a szczególnie badań skoncentrowanych na, wspólnej dla nich obu, płaszczyźnie genetyczno-konstytutywnej. Pod pojęciem „małżeństwo” należy zatem rozumieć trwały związek mężczyzny i kobiety, powoływany do życia na podstawie

<sup>84</sup> H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 352.

<sup>85</sup> F.-X. Kaufmann: *Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familiären Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen*. München 1990, s. 16–18; Idem: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe — heute*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Bd. 7. Freiburg—Basel—Wien 1981, s. 46; por. O.H. Pesch: *Ehe im Blick des Glaubens...*, s. 27–29; K. Lüscher, F. Böckle: *Familie*. In: *Christlicher Glaube...*, s. 103–105.

<sup>86</sup> Zob. F.-X. Kaufmann: *Zukunft der Familie...*, s. 19–39.

<sup>87</sup> Idem: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 44–47.



specjalnego aktu prawnego, mocą wyrażonej przez oboje partnerów świadomej i wolnej decyzji „małżeńskiej”. Ukonstytuowana w konkretnym akcie zawarcia małżeństwa, nowa relacja społeczna (węzeł) implikuje prawa i obowiązki, wzajemnie wiążące małżonków. Dotyczą one przede wszystkim takich obszarów, jak: wielopłaszczyznowa wzajemna pomoc, pożycie intymne, wspólne prowadzenie gospodarstwa domowego i rozporządzanie dobrami materialnymi oraz posiadanie wspólnych dzieci. Już stąd jasno wynika, że pojęcie związku małżeńskiego opisuje stałą instytucję (*institutum matrimonii*) – z przynależnym jej *ex natura* obiektywnym porządkiem normatywnym (wyznaczającym prawne i obyczajowe ramy całokształtu stosunków społecznych między partnerami w małżeństwie). To samo można powiedzieć o rodzinie. Konstatacja ta nie może jednak przesłonić faktu, że w akcie zawarcia małżeństwa każdorazowo zostaje „zaprogramowany” aktualny „model” wspomnianej instytucji, na którym wyciskają swe znamię panujące wzorce społeczno-kulturowe<sup>88</sup>. Dynamikę tudzież siłę oddziaływania tych ostatnich doskonale widać na przykładzie dwóch podstawowych parametrów w socjologicznym ujęciu małżeństwa i rodziny: relacji małżeńskiej mężczyzna (mąż) – kobieta (żona) oraz relacji rodzinnej rodzice – dziecko<sup>89</sup>.

1. Na pierwszy typ relacji patrzymy dziś przez pryzmat nowoczesnego wzorca małżeństw monogamicznych, który wiąże się z dobrowolnym publicznym wyrażeniem konsensu pieczętującego miłość partnerską między mężczyzną i kobietą. Historycznie – ów model małżeństwa zawieranego z miłości ukształtował się w Europie i Ameryce Północnej, a zaczął panować dopiero w epoce mieszczańskiej XIX wieku. Z czasem jednak także w innych częściach świata nabierał on coraz większego znaczenia. Nic zatem dziwnego, że obecnie ze świadomości społecznej niemal zupełnie została wyparta pamięć o tym, że aż do nadejścia epoki mieszczańskiej publiczne zawarcie małżeństwa było dla szerokich warstw ludności mniej lub bardziej ograniczone tzw. zakazami małżeńskimi, wydawanymi przez państwowe lub pańskie dwory. Tylko ten mógł wstąpić w związek małżeński, kto miał regularne utrzymanie, a także ustabilizowaną pozycję społeczną i finansową. Nie sposób nie zauważyć, iż funkcjonujące na zasadzie

<sup>88</sup> Por. ibidem, s. 44. Według F.-X. Kaufmanna dynamika przemian w czasach najnowszych (od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku) doznała takiego przyspieszenia, że oczywistość sensu instytucji małżeństwa i rodziny – pod względem normatywnym i empirycznym – wręcz zdaje się stać pod znakiem zapytania. Wskazują na to przede wszystkim niepokojące wyniki statystyk ludnościowych: (1) malejąca liczba zawartych małżeństw; (2) wzrost liczby rozwodów; (3) malejąca dzietność małżeństw; (4) rosnąca liczba związków niemalżeńskich; (5) znaczący przyrost dzieci pozamałżeńskich – ibidem, s. 47–50; szerzej – zob. I d e m: *Zukunft der Familie...*, s. 73–117.

<sup>89</sup> Zob. I d e m: *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*. In: *Das Naturrecht im Disput*. Hrsg. F. B ö c k l e. Düsseldorf 1966, s. 15–60.

warunkowej zgody dziedzica (właściciela ziemskiego) lub władcy państwa, ówczesne normy miały w wiekach XVII i XVIII charakter instrumentów służących prowadzeniu polityki społecznej, głównie zahamowaniu zjawisk biedy i żebractwa. Dopiero z uznaniem w poświeceniowych konstytucjach państwowych prawa do małżeństwa jako jednego z podstawowych praw człowieka stało się oczywiste, że zdrowy dorosły człowiek wchodzi w związek małżeński. Odtąd zawieranie małżeństw przyjęło się powszechnie, co w rezultacie spowodowało znaczący spadek liczby dzieci poza-mażeńskich<sup>90</sup>.

W historycznej perspektywie ujawnia się także ewolucja pochodzącej z małżeństwa rodziny — od wielkiej rodziny patriarchalnej („wielka rodzina”) do tzw. małej rodziny<sup>91</sup>. Znamienna dla pierwszego typu dominująca rola autorytetu i patriarchalne przewodnictwo ojca domu<sup>92</sup> przesądzały o tym, że zarówno jednostki, jak i pary małżeńskie jako przyłączone do większej społeczności doświadczały mocnego oparcia z zewnątrz. Pozostały przy tym wolne od wielu trosk dnia codziennego (np. finansowych, gospodarczych) i z natury rzeczy dźwigały mniejsze brzemie odpowiedzialności. Owa wielka rodzina była tym silniejsza, im głębsze łączyły ją więzi wewnętrzne, im bardziej jednolitą okazywała się w strukturze wartości i myślenia (tu: rola ojca domu), a także im liczniejsze miała potomstwo (jako zabezpieczenie utrzymania na wypadek starości lub choroby). Dzieci zaś traktowano jako coś w sposób niezbywalny przynależącego do patriarchalnej rodziny — były one konieczne do istnienia związku rodzinnego<sup>93</sup>. Tym też tłumaczy się słabość, czy nawet całkowity brak relacji międzyosobowych w ówczesnych małżeństwach, podczas gdy prokreacja, na skutek dominacji interesów społeczno-wspólnotowych, odgrywała rolę pierwszoplanową<sup>94</sup>.

Wszelako i dziś akcentowanie więzi partnerskiej w małżeństwie w naukowych ujęciach socjologicznych — zwłaszcza w tych, które zawierają analizę prowadzonych badań porównawczych różnych społeczności (plemion, ludów i narodów) — nie jest bynajmniej czymś oczywistym. Zaskakujący może wydawać się fakt, że w większości kultur związek małżeński

---

<sup>90</sup> Ibidem, s. 44–45; zob. też. E. Shorter: *Die Geburt der moderner Famillae*. Reinbeck bei Hamburg 1977; R. Sieder: *Ehe, Fortpflanzung und Sexualität*. In: *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*. Hrsg. M. Mitterauer, R. Sieder. München 1977, s. 144–168.

<sup>91</sup> Zob. K. Lüscher, F. Böckle: *Familie...*, s. 93–95.

<sup>92</sup> Ibidem, s. 119–120; K. Lüscher: *Autorität in der Familie*. „Bildung und Erziehung” 1980, s. 57–69.

<sup>93</sup> B. Härling: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*. In: *LThK. Vat. II. Bd. 3*, s. 426.

<sup>94</sup> H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 352–353.

nie kreuje w pierwszym rzędzie osobowo-wspólnotowej relacji między małżonkami, ale przede wszystkim silne związki między pokrewieństwem (krewnymi małżonków), szczególnie zaś między rodziną tej strony, u której młoda para zamieszka, i dołączającym do niej młodym małżonkiem. Małżeństwa w niektórych kręgach kulturowych nierzadko są zawierane bez bliższego poznania się partnerów, a osobista sympatia czy miłosne uczucie pozostają sprawą drugoplanową. Co więcej, zawieranie związku małżeńskiego nosi często znamiona kontraktu handlowego uskuteczniane go między rodzicami pary młodej; wówczas argumentami są: wartość wnoszonego posagu, utrzymanie lub poprawa statusu społecznego, czy też po prostu pieniądze. Ponadto ciągle jeszcze w pewnych częściach świata małżeństwa wielokrotne (poligamiczne) są wyżej cenione niż związek monogamiczny<sup>95</sup>.

Historyczne i kulturowe przesłanki leżą u podstaw zmieniającej się pozycji kobiety w społeczeństwie, co bezpośrednio rzutuje na kształt podstawowej dzisiaj — dla instytucji małżeństwa i rodziny — relacji partnerskiej męża i żony<sup>96</sup>. Symbolem owych przemian jest doniosła idea równouprawnienia, czyli zrównania pozycji kobiety z pozycją mężczyzny w świeckich (państwowych) porządkach prawnych<sup>97</sup>. W tym względzie rozwój normatywnych ujęć małżeństwa — głównie w dwóch minionych wiekach — przyniósł istotne zmiany, rzutujące na całe obszary życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego, czy też politycznego. Wszelako należy podkreślić, że równouprawnienie, na które wciąż powołują się ruchy feministyczne, kojarzone jest już z ideą mieszczańskiego oświecenia. Badania socjologiczne ujawniły przy tym pewną prawidłowość: „O ile starsze ruchy kobiece walczyły w istocie o zrównanie kobiet w prawach politycznych, to nowym ruchom chodzi przede wszystkim o równouprawniony dostęp kobiet do wszystkich obszarów życia — od gospodarki po Kościół”<sup>98</sup>. Wśród istotnych elementów napędowych tego procesu wymienia się zwłaszcza wzrastający poziom wykształcenia kobiet i towarzyszącą mu

---

<sup>95</sup> Już z powołanych przesłanek wynika, dlaczego na Synodzie Rzymskim w 1980 r. podniesiono kwestię ogromnych trudności, jakie napotyka kościelna nauka o małżeństwie na wielkich obszarach Afryki — F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 44–45.

<sup>96</sup> Zob. ibidem, s. 51–53.

<sup>97</sup> Abstrahujemy w tym miejscu od pozycji kobiety w kościelnym porządku prawnym, a konkretnie: w kodeksowym prawie małżeńskim. O głębokim charakterze zmian — w okresie od kodeksu Piusa X do Soboru Watykańskiego II (a później kodeksu Jana Pawła II) — zmierzających do zrównania praw między płciami, niech świadczy trafna konstatacja B. Häringa, iż zwrot *in corpus* w CIC 1917 „pochodzi z czasów, kiedy kobieta była jeszcze zaliczana do dobytku jej męża” — B. Häring: *Pastorale Konstitution. Kommentar...*, s. 430.

<sup>98</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 51.

większą zdolność żeńskiej części społeczeństwa do skutecznej obrony swoich praw. W odniesieniu do małżeństwa i rodziny chodzi zarówno o równoprawny udział w decyzjach, które tradycyjnie były domeną mężczyzny (np. wydatkowanie pieniędzy ze „wspólnego” budżetu, projektowanie form spędzania wolnego czasu), jak i włączenie lub większe zaangażowanie małżonka w odpowiedzialność za opiekę nad dziećmi i ich wychowanie, czy też w prowadzenie gospodarstwa domowego<sup>99</sup>. Badania pokazują, że utrzymujący rodzinę mężczyzna (w układzie: zarobkujący mąż — kobieta w roli gospodyni domowej), wedle maksymy: „kto płaci, kupuje”, z natury rzeczy rości sobie prawo do decydującego zdania w rodzinnej „polityce” finansowej. I odwrotnie, zewnętrzna aktywność zawodowa kobiety z reguły dowartościowuje jej wewnątrzrodzinną pozycję i podejmowane przez nią role<sup>100</sup>.

Tradycyjny mieszczański ideał charakteryzował się wyrazistą polaryzacją ról: męskiej i kobiecej, co uzasadniano wedle formuły: „równowartościowość, ale nie jednakowość”. Niestety, zarówno dawniej, jak i dziś — gdy owa polaryzacja znajduje się „w odwrocie” — dla wielu kobiet równowartościowość w ich rodzinnych rolach ciągle stoi pod znakiem zapytania. Zdaniem socjologów, jak długo kobieta (żona, matka) — za pomocą ustawowych gwarancji państwa — nie będzie miała równorzędnego z mężczyzną statusu ekonomicznego (np. przez własne ubezpieczenie socjalne), a zarazem odpowiednio wysokiego społecznego uznania swej aktywności nie tylko na polu rodzinnym, ale i w innych społecznych obszarach, tak długo równouprawnienie pozostanie w sferze wciąż niezrealizowanych idei. Można zatem przyjąć, że dopóki unormowania prawne będą jednostronnie podkreślać kompetencję kobiety do prowadzenia gospodarstwa domowego i wychowania dzieci, dopóty przybierające na sile roszczenie kobiet do większego udziału w życiu pozarodzinnym będzie rodziło charakterystyczne konflikty. Doświadczane nimi będą nie tylko same kobiety, wtórnie bowiem konflikty te ujawnią się jako napięcia i problemy małżeńsko-rodzinne<sup>101</sup>. Trudno dziś prognozować, w jakim tempie będzie się zmieniać dotychczasowa dominująca pozycja mężczyzn (ojców) w małżeństwie i rodzinie<sup>102</sup>. Z całą pewnością zadecyduje o tym nie tylko sam upływ czasu, ale także przynależność małżonków do określonego kręgu

<sup>99</sup> Zob. E. Beck-Gernsheim: *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*. Frankfurt am Main 1980.

<sup>100</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 51–52.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>102</sup> Ibidem: *Zukunft der Familie...*, s. 102–103; zob. też H. Pross: *Die Männer. Eine repräsentative Untersuchung über die Selbstbilder von Männern und ihre Bilder von der Frau*. Reinbeck bei Hamburg 1978.

cywilizacyjnego, w którym niepoślednią rolę zawsze odgrywają religia oraz kultura<sup>103</sup>.

W porównaniu z historyczną i kulturową wielorakością form małżeństwa i rodziny, w ekonomicznie rozwiniętych krajach daje się dziś zaobserwować stosunkowo wysoką homogeniczność fenomenu instytucji małżeństwa i rodziny. Wśród czynników o tym przesądzających wymienia się głównie fakt, że przeważająca liczba dzieci żyje w pełnych „małych rodzinach”, tzn. z dwojgiem rodziców, którzy zinstytucjonalizowali swój związek przez akt zawarcia małżeństwa. Coraz rzadziej natomiast do gospodarstwa domowego należą poza rodzicami — naturalnymi ewentualnie przysposabiającymi — jeszcze inne dorosłe osoby. Toteż — jak zauważa F.-X. Kaufmann — trudno nie zauważyć, iż małżeństwo i rodzina dziś zbiegają się z sobą — elementem podstawowym, wyróżniającym współczesną rodzinę (*Gattenfamilie*) jest fundamentalna relacja małżeńska<sup>104</sup>. Należy zatem konsekwentnie przyjąć, że stabilność stosunków rodzinnych pozostaje obecnie w ścisłej zależności od stabilności więzi małżeńskiej, która — z kolei — jawi się jako w dużej mierze uwarunkowana czynnikami psychiczno-emocjonalnymi<sup>105</sup>.

Wytworzenie się dominującego obecnie typu rodziny jako samorealizującej się wspólnoty rodziców i dzieci, z towarzyszącymi jej oczekiwaniami miłości, solidarności i bezpieczeństwa, socjologia postrzega w szerokiej perspektywie charakterystycznych, współczesnych przemian struktury społecznej, opisywanych najkrócej jako strukturalne procesy różnicowania (*strukturelle Differenzierungsprozesse*)<sup>106</sup>. F.-X. Kaufmann podkreśla, że nowoczesna rodzina jako — specjalizująca się w emocjonalnej stabilizacji i wychowaniu dzieci — społeczna instytucja *explicite* wyróżnia się w globalnie ujętym kontekście życiowym: zarówno od specjalizującego się w pokryciu potrzeb gospodarczych systemu wolnorynkowego, jak i od państwa, którego domeną jest zewnętrzne i wewnętrzne bezpieczeństwo, wreszcie od Kościoła, kompetentnego w płaszczyźnie religijnej. Tak charaktery-

<sup>103</sup> Zob. P. Donati: *La paternità nella società complessa: contraddizioni della modernità e nuove esigenze*. „Anthropotes” 1999, s. 145–161.

<sup>104</sup> W określeniu rodziny we współczesnych naukach socjologicznych podaje się najczęściej dwa fakty: (1) rodzina konstituuje się na podstawie układu relacji między rodzicami a dziećmi; (2) o tym zaś, że niniejszym relacjom przyznaje się szczególny status socjalny, decyduje ich fundament: małżeńska wspólnota życia rodziców — F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 45–46; por. K. Lüscher, F. Böckle: *Familie...*, s. 98.

<sup>105</sup> Zob. K.H. Mandel: *Psychologie und Therapie der Ehe im Spannungsfeld von Zeitgeist, Wissenschaft und Glauben*. In: *Christlicher Glaube...*, s. 60–75.

<sup>106</sup> Zob. H. Tyrell: *Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie*. „Zeitschrift für Soziologie” 1976, s. 393–417.

styczne dla współczesnej „małej rodziny” oddzielenie od pozostałych społecznych obszarów życia niesie z sobą wyraźne jej usamodzielnienie<sup>107</sup> oraz związane z tym wieloaspektowe ryzyko<sup>108</sup>.

Jeśli przyjąć, że nowoczesna „mała rodzina” (*Kernfamilie*) — zbudowana wokół podstawowej relacji między partnerami małżeńskimi (rodzicami) — opiera się na wspólnocie zamieszkania, życia intymnego i budżetu (własne gospodarstwo domowe), to jej powodzenie w sposób naturalny zależy od szeroko rozumianych warunków społecznych<sup>109</sup>. Jednym z oczywistych skutków wspomnianego usamodzielnienia się rodziny jest fakt, że małżonkowie (rodzice) obecnie — w stopniu o wiele wyższym, niż to było dawniej — zdani są na siebie. Zarówno krewni, jak i tzw. pomoc domowa pozostają z reguły poza ścisłym kręgiem rodzinnym (obręb gospodarstwa domowego), i to w sytuacji, gdy dzieci znacznie dłużej znajdują się pod opieką rodzicielską, a mianowicie aż do opuszczenia domu w wieku dorosłym. Już choćby tylko z tego powodu wybór partnera życiowego oznacza dziś podwyższone ryzyko. Dlatego o wiele ważniejszą rolę — w porównaniu z przeszłością — odgrywa sam okres kojarzenia się małżonków. Po to, by przyszli partnerzy małżeńscy wzajemnie do siebie pasowali, proces ich wzajemnego poznania się przed ślubem winien uwzględniać stojące przed nimi zadanie (powołanie): budowania wspólnoty w wymiarze duchowym, psychicznym, kulturowo-światopoglądowym, społecznym oraz materialnym — na fundamencie ich osobistych przymiotów i uzdolnień. W tym procesie niezastąpioną funkcję ma do spełnienia miłość, rozumiana jako intuicyjne poznanie, i dlatego owo obustronne dopasowanie się do siebie kandydatów na małżonków (podobnie jak sam akt zawarcia małżeństwa) nauki socjologiczne ujmują aktualnie jako społeczną instytucjonalizację miłości<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Tego usamodzielnienia się nie można rozumieć w sensie braku relacji z krewnymi, sąsiadami czy przyjaciółmi. Przeciwnie, większość rodzin ma mniej lub bardziej rozbudowaną sieć społecznych kontaktów. Znamienne wszakże jest to, iż: (1) wspomniane relacje dotyczą tylko określonych obszarów; (2) posiadanie własnego (oddzielnego) mieszkania wydatnie sprzyja owej samodzielności — F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 45—47.

<sup>108</sup> Zob. ibidem, s. 55—57.

<sup>109</sup> Warunki te podlegały z upływem czasu znaczącym zmianom, które działały bądź stabilizująco, bądź też destabilizująco; np. do przeszłości należy już niestabilność relacji partnerskich spowodowana zjawiskiem biedy w Europie. Z kolei przykładem pozytywnych, stabilizujących czynników jest upodobnienie warunków życiowych różnych warstw społecznych i regionów (*nota bene* jedna z najważniejszych przemian XX w.) — ibidem, s. 55—56.

<sup>110</sup> Gwoli precyzji, F.-X. Kaufmann mówi o „wzrastającym znaczeniu bardzo subiektywnego momentu miłości”, co samo w sobie jest przejawem obserwowanego globalnie wzrostu czynnika indywidualizacji w procesach modernizacyjnych — ibidem, s. 56.

Celowość miłości jako kryterium partnerskiego doboru małżonków wiadać także w związku z innym „elementem podwyższonego ryzyka”. Badań statystycznych wyraźnie wskazują na wysoki wzrost przeciętnej długości wspólnego życia partnerów (męża i żony), przede wszystkim z powodu wyraźnego podnoszenia się dolnej granicy wskaźnika śmiertelności dorosłych. Kto dziś w wieku około 25 lat zawiera „małżeństwo na całe życie”, musi się liczyć z tym, że może ono trwać pół wieku, a nawet dłużej<sup>111</sup>.

W końcu należy zauważyć, że w naszych czasach stosunki społeczne zmieniają się w przyspieszonym tempie. Zjawisko to samo w sobie podnosi ryzyko, iż małżonkowie, mimo wcześniejszego dopasowania, w różny sposób narażeni są na konflikty, a w najgorszym wypadku — na rozjęście się. Ów rosnący stopień zagrożeń dotyczących współczesne małżeństwo i rodzinę wynika zwłaszcza z nakładania się, czy wręcz multiplikacji czynników wywołujących nierzadko groźne dla wspólnoty perturbacje. Wewnątrzspołnotowe więzi — wobec nawarstwiających się i stale rosnących rodzinnych i pozarodzinnych obciążeń — bardzo często okazują się za słabe<sup>112</sup>. W ten sposób przyrost możliwości życiowych dotyczący wszystkich obszarów życia — symbol postępu i rozwoju ku nowoczesności, jednocześnie objawia swe drugie, równie prawdziwe oblicze. Rzuca mianowicie instytucji małżeństwa i rodziny wyzwanie w postaci wielorakich, specyficznych obciążeń i obliguje przede wszystkim małżonków (rodziców), by stawić im czoła. Odpowiedzią z ich strony, jak ujmują to nauki socjologiczne, jest realizacja zadań: adaptacji oraz koordynacji, zorientowanych na specyfikę i konkret życia małżeńsko-rodzinnego. Rzecz jasna, zadania te mogą się okazać tym trudniejsze, w im mniejszym stopniu stosowne decyzje oraz ich realizacja zostaną przeprowadzone wspólnie (wspólnotowo), tj. w partnerskim współdziałaniu obójga małżonków. Uprawniona jest przeto konkluzja, że tempo współczesnych przeobrażeń społecznych radykalnie podnosi wymagania „dobrego małżeństwa” — paralelnie zresztą do wciąż rosnących wymagań w obszarze technicznym, ekonomicznym czy politycznym<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> W porównaniu z przeszłością sytuacja zmieniła się diametralnie. Przykładowo, dawniej wielu mężczyzn traciło swe żony w młodych latach, ponieważ umierały na tzw. gorączkę połogową, wobec czego zawieranie przez nich kolejnych małżeństw w żadnym razie nie było rzadkością — ibidem.

<sup>112</sup> Zob. I d e m: *Familiäre Konflikte und gesellschaftliche Spannungsfelder*. In: *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*. Köln 1975, s. 167–188.

<sup>113</sup> Por. I d e m: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 56–57. W tym kontekście interesująca jest konkluzja cytowanego we wcześniejszym przypisie artykułu H.-G. Grubera, wyrażająca postulat przyznania pierwszeństwa w kościelnej doktrynie o małżeństwie i rodzinie partnerskiej relacji małżeńskiej nad relacjami rodzinnymi. Chodzi o bardziej zdecydowaną zmianę akcentów w nauczaniu Kościoła, a mianowicie o przejście

2. Nie tylko w odniesieniu do więzi między małżonkami, lecz i w odniesieniu do relacji rodzice — dziecko, epoka mieszczańska stopniowo, ale i konsekwentnie wprowadzała zmiany o znaczeniu fundamentalnym<sup>114</sup>. Wystarczy tylko przypomnieć, że we wcześniejszych okresach w wyższych warstwach społecznych rozpowszechnionym wzorcem wychowania było powierzanie troski o dzieci tzw. mamkom oraz przygotowanej do tego służbie. W warstwach niższych zaś dość powszechnie przyjęła się praktyka wczesnego oddawania dzieci na służbę — po to, by zmniejszyć liczbę „głodnych gęb”. Na zupełnie innej filozofii wychowania opierał się powstały w XVIII wieku mieszczański ideał rodziny, który charakteryzował się mocnym akcentowaniem prokreacyjnej funkcji małżeństwa: zrodzenia i wychowania dzieci, co przejawiało się m.in. w powszechnie realizowanych postulatach instytucjonalnego zabezpieczenia potomstwa (*Nachwuchssicherung*) w porządkach prawnych rodzących się nowoczesnych społeczeństwach. Oprócz owej „wysokiej” instytucjonalizacji potomstwa XIX wiek przyniósł pierwsze przejawy „personalistycznego” rozumienia relacji rodzinnych, co ujawniło się w znacząco większej odpowiedzialności kobiety-matki za własne dzieci. Tak jak wcześniej obowiązki macierzyńskie — w zestawieniu z innymi obowiązkami — pozostawały na drugim planie, tak obecnie wysunęły się dość powszechnie na plan pierwszy<sup>115</sup>.

Dopiero jednak w XX wieku wiodący stał się typ rodziny, w którym dzieci niemal wyłącznie dorastają w bliskości i pod opieką wychowawczą obojga rodziców (najczęściej naturalnych), związanych węzłem publicznie uznanego i prawnie regulowanego małżeństwa. Należy przy tym podkreślić, że powiązanie zawarcia małżeństwa, zrodzenia potomstwa i jego wychowania — w rodzinie i małżeństwie — zostało w wielu państwowych porządkach prawnych zabezpieczone także konstytucyjnie. Jednocześnie — w świadomości społecznej — współczesna rodzina w nieporównywalnie wysokim stopniu jawi się dziś jako instytucja wychowawcza, tzn. funkcjonuje jako taka głównie ze względu na wychowanie dzieci i opiekę nad nimi.

---

od ujęć „rodzinnocentrycznego małżeństwa” ku „małżeńskocentrycznej rodzinie”: *Die Ehe bildet, ohne verweckte Verengung auf Nachkommenschaft, durch die verbindliche Zusage der Partner füreinander zwar die schützende und gemeinschaftsstiftende Grundlage der Familie. Ihren Wert aber empfängt sie nicht erst durch diese HInordnung; der kommt ihr als sakramentale und unauflöslche Lebens- und Liebesgemeinschaft unabhängig davon zu. Anstatt die Ehe einseitig familienbezogen zu werten, sollte die Kirche in Zukunft stärker den Wert der Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft betonen. Gefordert ist ein Wandel von einer „familienzentrierten Ehe” zu einer „ehezentrierten Familie”* — H.-G. Gruber: *Ehe ohne Familie...*, s. 44.

<sup>114</sup> Zob. K. Lüscher, F. Böckle: *Familie...*, s. 93–97; F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 45.

<sup>115</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 45–46.



Ten centralny obecnie „sens rodziny” większość rodziców zresztą bardzo świadomie przeżywa<sup>116</sup>.

Socjologowie zauważają, że opieka i wychowanie dzieci, jak też samo rozumienie instytucji małżeństwa i rodziny, są dziś zależne od dominujących idei i wyobrażeń, wywierających (trwale lub przejściowo) wpływ na całokształt stosunków, jakie panują w społeczeństwie. Na pewno tym większe jest oddziaływanie owych idei — związanych z szerokimi obszarami kultury, religii, gospodarki czy polityki — na proces wychowawczy, im bliższe są wartościom reprezentowanym przez rodziców i wychowawców<sup>117</sup>. Nie do przecenienia w tym względzie jest rola państwa (prowadzi tzw. politykę rodzinną)<sup>118</sup>, Kościołów i związków wyznaniowych, wśród których ważne miejsce zajmuje Kościół katolicki<sup>119</sup>. Prawda ta jednak nie zmienia w niczym faktu, że obecnie dzieci nie dorastają już w homogenicznym środowisku rodzinnym, ale z reguły podlegają wielorakim „zewnątrznym” wpływom społecznym<sup>120</sup>. To w starciu z różnymi wpływami w całym okresie socjalizacji dziecka zostaje określona jego orientacja życiowa<sup>121</sup>.

W socjologicznym naświetleniu relacji rodzice — potomstwo nie może dziś zabraknąć odniesienia do fenomenu tzw. odpowiedzialnego rodzicielstwa<sup>122</sup>. Współcześnie obserwuje się istotną zmianę rozumienia prokreatywnej funkcji małżeństwa (w porównaniu z wzorcem obowiązującym na przełomie XIX i XX wieku), czego wyrazem jest tzw. racjonalny stosunek do rozmnażania się i szerokie rozpowszechnienie metod kontroli urodzeń. Rozszerzenie owego racjonalnego podejścia do sprawy dietności rodziny tłumaczy się przy tym nie tylko ogólnospołecznymi tendencjami, ale przede wszystkim rosnącym poziomem wykształcenia kobiet. To właśnie kobiety, powiększające wciąż zakres swej podmiotowości i praw, z jednej strony nie pozostają obojętne na owe tendencje, z drugiej zaś objawiają

<sup>116</sup> Zob. ibidem, s. 46; K. Lüscher, F. Böckle: *Famille...*, s. 94–95.

<sup>117</sup> K. Lüscher, F. Böckle: *Famille...*, s. 95.

<sup>118</sup> Zob. ibidem, s. 106–116; zob. też P. Donati: *La famiglia contemporanea e il pensiero sociale della Chiesa: fatti e norme*. „Anthropotes” 1987, s. 86–92.

<sup>119</sup> Zob. K. Lüscher, F. Böckle: *Famille...*, s. 103–105; P. Donati: *La famiglia contemporanea...*, s. 65–86, 93–95.

<sup>120</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 56.

<sup>121</sup> Badania z dziedziny socjologii i psychologii wykazują wciąż rosnącą siłę oddziaływania mediów elektronicznych (telewizja, Internet) i związane z tym zagrożenia wychowania młodego pokolenia — zob. K. Lüscher, F. Böckle: *Famille...*, s. 137–138; K. Lüscher: *Wie wirkt das Fernsehen? Eine Zwischenbilanz der Forschung*. In: *Studienkreis für Presserecht und Pressefreiheit. Festschrift für Martin Löffler zum 75. Geburtstag*. München 1980, s. 233–251; P. Wallace: *Psychologia Internetu*. Przekł. T. Hornowski. Poznań 2001.

<sup>122</sup> Zob. F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 53–55; K. Lüscher, F. Böckle: *Famille...*, s. 138–142.

kreatywną zdolność wyboru między konkurującymi z sobą projektami życiowymi, mniej lub bardziej otwartymi na macierzyństwo<sup>123</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że pozycja kobiety we wspólnocie rodzinnej została w aspekcie decydowania o czasie zrodzenia potomstwa i liczbie dzieci w ostatnim czasie znacząco wzmocniona. Oczywiście, skutki tej zmiany sięgają o wiele dalej, a mianowicie wiążą się ze statusem kobiety w społeczeństwie. W tym względzie rodzenie dzieci niesie z sobą poważne konsekwencje, ponieważ wpływa na profil i zakres spełnienia się kobiety w obszarach pozarodzinnych. Rezygnacja z dzieci bywa dziś niejednokrotnie postrzegana jako przynosząca wymierne korzyści ekonomiczne i społeczne<sup>124</sup>. Co więcej, trzeba — wedle F.-X. Kaufmanna — brać pod uwagę możliwość dalszego pogłębiania się obecnego trendu rozwojowego<sup>125</sup>.

Zmiana nastawienia, jaką w krajach naszego kręgu cywilizacyjnego obserwuje się w odniesieniu do realizacji funkcji rodzicielskich w małżeństwie (rodzinie), skutkuje wzrostem poziomu odpowiedzialności rodziców za swoje dzieci (planowanie liczby potomstwa i wychowanie). Dziś nie chodzi już tylko o podarowanie dzieciom życia, ale raczej o zapewnienie im jak najlepszych warunków rozwoju, które podniosą szansę wychowania ich do pełnej osobowej dojrzałości, odpowiedzialnego i skutecznego podjęcia przyszłych ról życiowych oraz autorealizacji jako pełnowartościowych członków społeczeństwa<sup>126</sup>. Co więcej, rodzice przypisują sobie obecnie — w znacznie większym stopniu, niż to było dawniej — winę za niepowodzenia swych dzieci, chociaż przyczyna takiego stanu bardzo często tkwi w obszarach pozarodzinnych. Zdaniem F.-X. Kaufmanna, prawdopodobnie już samo to zjawisko nie pozostaje bez wpływu na wykształcenie się i pogłębianie tendencji do powiększania się rodzin małodzieńskich<sup>127</sup>.

Ograniczanie liczby potomstwa przez rodziców łączy się zatem ze zrozumiałą motywacją, że tylko w ten sposób da się zapewnić dzieciom, które już przyszły na świat, wystarczająco intensywne wsparcie i opiekę. Jak bowiem pokazują niektóre badania empiryczne, dzietność małżeństw niekoniecznie wpływa korzystnie na samą partnerską relację małżonków. F.-X. Kaufmann przywołuje badania, w których świetle wraz z rosnącą liczbą dzieci wzajemna więź emocjonalna partnerów małżeńskich traci na

<sup>123</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 53; zob. też E. Beck-Gernsheim: *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*. München 1988.

<sup>124</sup> Zob. E. Dessai: *Auf dem Weg in die kinderlose Gesellschaft*. Reinbeck bei Hamburg 1979; R. Nave-Herz: *Kinderlose Ehen*. In: *Die „postmoderne“ Familie...*, s. 193—200.

<sup>125</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 53—54.

<sup>126</sup> K. Lüscher, F. Böckle: *Familie...*, s. 139.

<sup>127</sup> F.-X. Kaufmann: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe...*, s. 54.

znaczeniu, a często też zostaje poddana (dodatkowo) poważnym próbom. Zdaniem autora, nad wynikami owych badań nie można przejść obojętnie, zwłaszcza gdy utrata więzi małżeńskiej we współczesnej realizacji związku mężczyzny i kobiety, którego sens wyznaczają takie pojęcia, jak: „miłość”, „solidarność” i „bezpieczeństwo”, niesie z sobą tak poważne konsekwencje. Trzeba również pamiętać o tym, że powstały pod wpływem wspomnianej tendencji konflikt między tym, co należy do relacji partnerskich, a rolą rodziców współwarunkują w istocie pozarodzinne, globalne procesy rozwojowe, m.in. nowe normy społeczno-obyczajowe dotyczące poziomu życiowego w zakresie konsumpcji oraz standardów spędzania wolnego czasu, czy też niekorzystna dla rodziny skłonność do poszerzania pola aktywności zawodowej partnerów małżeńskich<sup>128</sup>.

W dość powszechnej opinii socjologów w obliczu trudności, z jakimi boryka się współczesna instytucja małżeństwa i rodziny, w szukaniu i określaniu — wciąż na nowo — własnej tożsamości znaczący pozostaje głos autorytetów moralnych, jak choćby ten — Kościoła katolickiego, wyrażony na Soborze Watykańskim II: „Małżonkowie wiedzą, iż są współpracownikami miłości Boga Stwórcy i jak gdyby jej interpretatorami w zakresie obowiązku przekazywania życia i wychowania, które winny być uważane za ich właściwe zadanie. Dlatego niech wypełniają swoje zadanie w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności i z należnym Bogu szacunkiem, niech wspólnym zamysłem i wysiłkiem wyrabiają sobie właściwy osąd, dążąc zarówno do swojego własnego dobra, jak i dobra dzieci, czy to już narodzonych, czy też oczekiwanych w przyszłości, uwzględniając warunki czasowe i okoliczności życiowe, tak materialne, jak i duchowe, a wreszcie niech mają na uwadze dobro wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa doczesnego i samego Kościoła”<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Należy zaznaczyć, że te same czynniki, które z jednej strony umożliwiły racjonalizację stosunku do rozrodczości, pozwoliły z drugiej strony na znaczną liberalizację stosunków między płciami i „uwolnienie” ich spod społecznej kontroli, co zaowocowało zmianą nastawienia (przyzwolenie społeczne i idące za nim regulacje prawne) wobec oczywistych patologii małżeństwa i rodziny (aborcja, rozwody, wolne związki, związki homoseksualne) — ibidem, s. 54—55. Zob. też E. Beck-Gernsheim: *Von der Pille zum Retortenbaby: neue Handlungsmöglichkeiten, neue Handlungszwänge im Bereich des generativen Verhaltens*. In: *Die „postmoderne“ Familie...*, s. 201—215; M. Wingen: *Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Formen — Motive — Folgen*. Osnabrück—Zürich 1984; H. Schenk: *Freie Liebe — wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe*. München 1987; F. D’Agnostino: *Verità, moralità, diritto: profili giuridici su matrimonio e famiglia*. „Anthropotes” 1999, s. 375—392.

<sup>129</sup> KDK, n. 50; zob. K. Lüscher, F. Böckle: *Familie...*, s. 140—141.

## 1.2. Rzeczywistość osobowa — „głęboka wspólnota życia i miłości”

Określenie małżeństwa przez soborową *Konstytucję „Gaudium et spes”* jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości”<sup>130</sup> — symboliczny wyraz dokonanej odnowy doktrynalnej w zakresie nauki *de matrimonio* — nieprzypadkowo uwypukla i dowartościowuje godność osoby ludzkiej. Wszak u podstaw owej miłosnej komunii mężczyzny i kobiety, w pełni zasługującej na nazwę „instytucji miłości małżeńskiej”<sup>131</sup>, leży „dar osoby”, dar, który „trudno pojąć, nie wnikałwszy uprzednio w sam byt i dobro, jakie każda osoba stanowi”<sup>132</sup>.

Personalistyczna perspektywa w ukazywaniu prawdy o małżeństwie, obecna w magisterium Vaticanum II, znalazła sprzymierzeńca w osobie jednego z architektów Soboru, wybitnego filozofa i teologa, i co ważne, późniejszego kontynuatora myśli soborowej w magisterium papieskim Karola Wojtyły-papieża Jana Pawła II. Toteż, niejako z natury rzeczy, jego refleksja antropologiczna w dużej mierze determinuje dziś horyzont kościelnych badań nad instytucją małżeństwa i rodziny. Pozostaje jednak znamiennym faktem, że owo papieskie szukanie odpowiedzi na podstawowe pytania o człowieka — w aspekcie odkrywania istotnego sensu powołania małżeńskiego — konsekwentnie odwołuje się najpierw do wspólnego wszystkim ludziom „doświadczenia”<sup>133</sup>. Wszak po Soborze „ekume-

<sup>130</sup> KDK, n. 48.

<sup>131</sup> Zob. F. Gil Hellín: *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la „Gaudium et spes”*. „Anales valentinos” 1980, s. 1—35; Idem: *El matrimonio: amor e institución*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarriente, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 231—244; A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*. Katowice 1999.

<sup>132</sup> K. Wojtyła: *Rodzina jako „communio personarum”*. AK 1974, s. 357.

<sup>133</sup> „Dla K. Wojtyły — w punkcie wyjścia antropologii — jedynym źródłem wiedzy o człowieku i jedyną podstawą uznawania jej za prawomocną jest wyłącznie bezpośredni, osobisty kontakt poznawczy człowieka z samym sobą. (...) Tak ujęte doświadczenie człowieka w świecie wyprzedza wszelką teorię i człowieka, i świata. To ono stanowi wyłączne źródło (...) budowania teorii człowieka, antropologii i wyłączną podstawę jej prawomocności. Znaczy to, że (owa — A.P.) antropologia jest w swym punkcie wyjścia epistemologicznie niezależna i metodologicznie autonomiczna względem jakiegokolwiek systemu filozoficznego. (...) Znaczy to także, że na płaszczyźnie doświadczenia człowieka spotkać się mogą zasadniczo wszyscy ludzie, niezależnie od skądinąd wyznawanych przez siebie poglądów filozoficznych czy religijnych” — T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie — o antropologii Karola Wojtyły*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 496—497.

nicznym” nie może być wątpliwości, że kościelne nauczanie ma charakter uniwersalny i jego adresatem są wszyscy ludzie (nie tylko aktualni członkowie Kościoła). Skoro zaś optyka człowieka, jaką przynosi Objawienie, jest strukturalnie powiązana z prawdą o *persona humana*, dostępną także w poznaniu naturalnym (filozoficznym)<sup>134</sup>, nie sposób dziś budować — w duchu soborowym — integralnej antropologii teologicznej bez równoczesnego rozciągnięcia perspektywy badawczej na adekwatną filozofię osoby.

Znakomitym wyrazem troski, by sprostać temu wyzwaniu<sup>135</sup>, pozostaje „teologia ciała” Jana Pawła II, czyli oparta na trzech „słowach” Jezusa wielka trylogia o człowieku (małżeństwie i rodzinie)<sup>136</sup>. Mające solidną podbudowę filozoficzną, magisterium Jana Pawła II szeroko otwiera się na dialog ze współczesnym światem<sup>137</sup>. Ma to niebagatelne znaczenie w czasach, kiedy integralna wizja człowieka, małżeństwa i rodziny, m.in. na skutek silnego wpływu myślenia i wartościowania materialistycznego oraz utylitarnego<sup>138</sup>, zastępowana bywa — nierzadko pod sztandarem personalizmu broniącego podmiotowości człowieka<sup>139</sup> — różnymi zdecydowanie niewystarczającymi ujęciami cząstkowymi.

<sup>134</sup> Z.J. Z d y b ł c k a: *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*. W: Jan Paweł II: „*Redemptor hominis*”. Tekst i komentarze. Red. Z.J. Z d y b ł c k a. Lublin 1982, s. 114.

<sup>135</sup> „Filozofia w dziele papieża — teologicznym z istoty — pełni rolę podstawy i narzędzia. Jest ona niezwykle precyzyjnym i ważnym instrumentem, który swoją funkcją i rangą nawiązuje do najszlachetniejszego ze znaczeń adagium: *philosophia ancilla theologiae*” — W. C h u d y: *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologa ciała*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 238.

<sup>136</sup> Mowa o cyklu środowych konferencji, wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas środowych audiencji ogólnych, pod wspólnym tytułem: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Pierwsza część (11 XI 1981—9 II 1983) poświęcona wspomnianej analizie słów Chrystusa składa się z trzech rozdziałów: (1) *Chrystus odwołuje się do „początku”*; (2) *Chrystus odwołuje się do „serca”*; (3) *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*. Swoistą kulminacją cyklu jest część druga (23 V 1984—28 XI 1984) zatytułowana *Sakrament*.

<sup>137</sup> Trafne i aktualne pozostają słowa S. Nagyego: „Teologiczny dorobek pisarski Karola Wojtyły posiada szczególny charakter. (...) Filozofia w ujęciu Karola Wojtyły doprowadza do teologicznego widzenia Boga, świata i człowieka” — S. N a g y: *Karol Wojtyła teolog*. W: W. G r a m a t o w s k i, Z. W i ł ł i Ń s k a: *Karol Wojtyła w świetle publikacji*. Bibliografia. Città del Vaticano 1980, s. 34.

<sup>138</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 80.

<sup>139</sup> Zob. G. C a f f a r r a: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni dello Studio Rotale” 1987, s. 35—40.

### 1.2.1. Transcendencja osoby

Osoba ludzka jest jednym z kluczowych elementów doktryny Vaticanum II. Chociaż żaden z przygotowanych dokumentów (konstytucji czy dekretów) nie podjął wprost tematu osoby ludzkiej, to jednak problematyka ta tkwi bardzo głęboko w całej nauce Soboru. Właśnie taką refleksją arcybiskup K. Wojtyła, przyszły papież, rozpoczynał swoje przemówienie w Radiu Watykańskim, w czasie trwania III sesji soborowej, pod znamienitym tytułem *Człowiek jest osobą*<sup>140</sup>. Piętnaście lat później ta sama myśl stała się inspiracją dla — pisanej w pierwszych dniach posługi Piotrowej — programowej encykliki pontyfikatu Jana Pawła II *Redemptor hominis*, a zwłaszcza zawartej w niej uroczystej proklamacji: „człowiek jest drogą Kościoła”<sup>141</sup>.

Jest faktem, że nasycone personalizmem nauczanie papieża Polaka wyrosło z wieloletniej, filozoficzno-teologicznej refleksji nad osobą ludzką, a pomnikowe dzieła: *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność* — stanowiące trzon dziedzictwa myślowego Karola Wojtyły — odegrały znakomitą rolę w papieskich dokonaniach doktrynalnych. Dlatego też, aby przybliżyć osobowy aspekt małżeństwa, wydaje się ze wszelkich miar uzasadnione dotarcie do głębi owej jedynej w swym rodzaju antropologii, jaka wyłania się ze wspomnianych i innych dzieł Ojca św.

Na kształt oryginalnego studium o człowieku zatytułowanego *Osoba i czyn* wpłynęły — jak przyznaje sam autor — jego przemyślenia związane z aktywnym uczestnictwem w pracach nad jednym z głównych dokumentów Vaticanum II — Konstytucją „*Gaudium et spes*”. To właśnie w tej konstytucji znalazły się doniosłe sformułowania zapładniające myśl K. Wojtyły, wśród których niepoślednią rolę odegrał *passus* wysuwający na pierwszy plan godność osoby ludzkiej, nade wszystko zaś wyrażający przekonanie o jej transcendencji: „Kościół, który ze względu na swoje zadanie i kompetencje w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną i nie łączy się z żadnym systemem politycznym, jest jednocześnie i znakiem, i obroną transcendencji osoby ludzkiej”<sup>142</sup>.

Zamysłem K. Wojtyły było odkrycie na nowo, za pomocą metody fenomenologicznej, duchowości ludzkiej — źródła owej niezwykłej dynamiki bytowania (*esse*) i działania (*operari*), jaką wśród świata bytów stworzonych może urzeczywistnić jedynie *persona humana*. Nic dziwnego zatem, że

<sup>140</sup> K. Wojtyła: *Człowiek jest osobą*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 417.

<sup>141</sup> RH, n. 14; por. Jan Paweł II: *List do rodzin „Gratissimam sane”* (2 II 1994). AAS 1994, s. 868, n. 1; por. też T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 519.

<sup>142</sup> KDK, n. 76; K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1985<sup>2</sup>, s. 30; por. Idem: *Uczestnictwo czy alienacja?* W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 460.

ujawniona w ten sposób „transcendencja”<sup>143</sup> jawi się wręcz jako „drugie imię osoby”<sup>144</sup>. Bez owego *transcendere* człowiek nie byłby przecież sobą<sup>145</sup>. Szeroko pojęta zdolność „przekraczania samego siebie”, odzwierciedlana w czynie (*actus humanus* jako prawdziwy *actus personae*<sup>146</sup>), uwydatnia właściwą człowiekowi osobową podmiotowość<sup>147</sup>. Kluczowy dla filozoficznej antropologii K. Wojtyły fenomen „transcendencji” przyjmuje zatem konkretny kształt istnienia człowieka i jego duchowego życia: „Wszak wolność, powinność, odpowiedzialność, poprzez które widać niejako prawdziwość, czyli przyporządkowanie do prawdy nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu — stanowią realną i konkretną ośnowę życia osobowego człowieka”<sup>148</sup>.

Skoro wedle klasycznego *adagium*: *operari sequitur esse*, konkretne ludzkie „ja” ujawnia się, a zarazem konstytuuje przez świadome i wolne działanie, to drogę do jego poznania wyznacza „transcendencja osoby w czynie”<sup>149</sup>. Tak oto dochodzimy do ważnego stwierdzenia, które ewokuje liczne doniosłe antropologiczne implikacje: *persona humana*, spełniając czyn, tym samym realizuje (spełnia) samą siebie<sup>150</sup>. Podkreślając ścisły związek spełnienia i transcendencji<sup>151</sup>, K. Wojtyła zwraca uwagę na wielopoziomową możliwość aktualizacji tego związku<sup>152</sup>.

<sup>143</sup> „Wnikając w transcendencję osoby, poznajemy zarazem [...] fakt duchowości ludzkiego bytu” — *I d e m*: *Osoba i czyn...*, s. 221.

<sup>144</sup> *I d e m*: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 385, 388—389.

<sup>145</sup> *Ibidem*, s. 389—390.

<sup>146</sup> *I d e m*: *Osoba i czyn...*, s. 138—139.

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 217—222.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 220—221.

<sup>149</sup> K. Wojtyła nawiązuje tu do tradycyjnej koncepcji scholastycznej, w której *actus humanus* rozumiany jest w ramach metafizycznej teorii aktu i możliwości. „Z metafizycznego punktu widzenia twierdzenie, iż istnieje akt specyficznie ludzki, oznacza, że istnieje odpowiednia możliwość (metafizyczna podstawa), którą on realizuje. Podstawą tą jest właśnie nieredukowalne wnętrze osoby, *suppositum*, które urzeczywistnia się w akcji. [...] W koncepcji K. Wojtyły wszystkie te treści antropologii tomistycznej zostają zachowane, inne jest tylko podejście metodologiczne. Podczas gdy w koncepcji scholastycznej w analizie czynu ludzkiego metafizyczne pojęcie aktu i możliwości są po prostu założone i jednocześnie punktem wyjścia filozofii jest byt, nasz Autor próbuje zrozumieć człowieka w działaniu i przez działanie zbliżyć się do jego struktury ontycznej. [...] Osoba jest tu ujęta nie tylko jako podmiot czynu, lecz jako świadomy podmiot czynu, podmiot świadomy swego sprawstwa” — R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły*. Przekł. J. Merecki. Lublin 1996, s. 190—191; zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...* (cz. 2: *Transcendencja osoby w czynie*), s. 131—227.

<sup>150</sup> Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 485—490; por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 218.

<sup>151</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 387—391.

<sup>152</sup> Zob. *ibidem*, s. 388—389.

Człowiek jako osoba jest najpierw w stanie przekraczać determinizm swej natury. W tym względzie — w oryginalnym ujęciu krakowskiego filozofa — doniosłą rolę odgrywa świadomość jako konstytutywny element działania osobowego<sup>153</sup>. To właśnie ów zakorzeniony w ontycznym centrum osoby dynamizm, którego zewnętrzny przejaw stanowi „działanie świadome”, naprowadza autora na ważny epistemologicznie obszar „świadomości działania”<sup>154</sup>. Każdy *actus personae* obiektywizuje poznawczo człowieka, czyniąc zeń przedmiot jego własnego intelektu<sup>155</sup>. Ludzka świadomość odzwierciedla to, z czym osoba wchodzi w kontakt przedmiotowy *in actu* — jednak zawsze razem z tym, co aktualnie dzieje się w niej samej<sup>156</sup>. Wszystko zatem, co w ten sposób człowiek poznaje, świadomość interioryzuje, czyli nadaje temu wymiar radykalnie podmiotowy<sup>157</sup>.

Nie sposób przecenić wagi tej konstatacji. Jak zauważa K. Wojtyła, człowiek jest osobą-podmiotem dopiero wówczas, gdy sam przeżywa siebie jako podmiot. W tym względzie świadomość odgrywa konstytutywną rolę. Jej funkcją jest uwewnętrznienie i upodmiotowienie ludzkiego „ja”<sup>158</sup>. Świadomość wszakże nie ogranicza się tylko do prostego odbicia tego, czym jest i co czyni człowiek-osoba („ja” jako przedmiot procesów: rozumienia-wiedzy oraz samorozumienia-samowiedzy<sup>159</sup>), ale także umożliwia przeżycie<sup>160</sup> czynu jako czegoś, co immanentnie należy do działającego podmiotu. To właśnie „refleksywna” funkcja świadomości sprawia, że człowiek przeżywa siebie jako podmiot swych aktów i doznań<sup>161</sup>, jest przy

<sup>153</sup> „W ujęciu scholastycznym, gdy chodziło o człowieka jako osobę, [...] aspekt świadomościowy był z jednej strony zawarty (poniekąd ukryty) w »racjonalności« (nawiązując do definicji *homo est animal rationale* — lub też *persona est rationalis naturae individua substantia*), z drugiej zaś strony aspekt świadomościowy zawierał się w woli (rozumianej jako *appetitus rationalis*) i wyrażał się w *voluntarium*. Natomiast naszym zadaniem w tym studium jest »eksplikacja« aspektów świadomościowych, wydobyć świadomości jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowią osoba i czyn” — K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 40.

<sup>154</sup> „Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa, co więcej — tego, że działa świadomie” — *ibidem*, s. 38.

<sup>155</sup> Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 192.

<sup>156</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 41.

<sup>157</sup> Por. *Idem*: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 382.

<sup>158</sup> Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 193.

<sup>159</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 46–53.

<sup>160</sup> K. Wojtyła podkreśla kluczowe znaczenie „kategorii przeżycia” w zrozumieniu podmiotowości człowieka jako konkretnej i niepowtarzalnej osoby — we właściwym jej dynamizmie działania (*agere*) i doznawania (*pati*) — zob. *Idem*: *Podmiotowość i „to, co nierzeczywiste” w człowieku. W: Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 438–439.

<sup>161</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 53–56. „Refleksywność świadomości należy odróżnić od »refleksyjności«, która właściwa jest umysłowi ludzkiemu w jego aktach poznawczych. Refleksja zakłada intencjonalność tychże aktów, czyli zwrot poznawczy ku przedmiotowi. Jeśli działalność umysłu określimy jako myślenie, to staje się ono refleksyj-



tym jakby „naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby”<sup>162</sup>.

Od owego duchowego elementu: poznania — świadomości w funkcji „przeżyciowego” konstituowania ludzkiego „ja”<sup>163</sup>, K. Wojtyła analiza fenomenologiczna w naturalny sposób prowadzi ku równie fundamentalnemu, duchowemu elementowi: wolności-samostanowienia. „W przeżyciu odsłaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego »ja«. Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje »ja« jako tego, który siebie posiada i sobie panuje (...). Dynamiczna struktura samostanowienia mówi człowiekowi za każdym razem, że jest sobie dany i zadany równocześnie. (...) Struktura ta jest całkowicie wewnętrzna, immanentna, stanowi rzeczywiste wyposażenie podmiotu osobowego, poniekąd jest nim samym. W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem”<sup>164</sup>.

Samostanowienie jawi się zatem jako przymiot ludzkiego czynu, a zarazem jako esencjalna właściwość samej *persona humana*, mianowicie — istota jej wolności<sup>165</sup>. Właśnie w samostanowieniu — wyłącznie na poziomie osobowym, niedostępnym dla świata nieosobowych stworzeń — z jednej strony dokonuje się integracja wszystkich dynamizmów człowieka (właściwych ludzkiej somatyce oraz psychice)<sup>166</sup>, z drugiej zaś — i to komplemen-

---

ne wówczas, gdy zwracamy się do aktu uprzednio dokonanego. (...) W taki sposób myślenie refleksyjne staje się ważnym elementem w powstawaniu wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy — również tej wiedzy o sobie, którą nazwaliśmy samowiedzą. Refleksja więc idzie w parze ze świadomością, służy jej, co jest całkowicie jasne w świetle rozważań na temat funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej świadomości. Natomiast jeśli chodzi o ukonstituowanie przeżycia, to tutaj sama refleksja i refleksyjność nie wystarcza” — Ibidem, s. 57. „To właśnie dzięki świadomości doświadczamy rzeczywistości. Przedmioty stają się przedmiotami dla nas, zyskują zabarwienie uczuciowe o tyle tylko, o ile zostają odbite w świadomości, stając się częścią osobowego doświadczenia” — R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 194.

<sup>162</sup> K. Wojtyła: *Podmiotowość i „to, co nteredukowalne”...*, s. 440–441.

<sup>163</sup> Zob. Ibidem: *Osoba i czyn...*, s. 59–61.

<sup>164</sup> Ibidem: *Podmiotowość i „to, co nteredukowalne”...*, s. 441.

<sup>165</sup> Ibidem: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 426–427.

<sup>166</sup> Integracja, podobnie jak immanentnie (komplementarnie) z nią związana transcendentja, należy do fundamentalnych wymiarów działania osoby ludzkiej. K. Wojtyła poddaje szczegółowej analizie zagadnienia „integracji somatycznej” oraz „integracji psychiki”. Pierwsza wiąże się z panowaniem nad funkcjami cielesnymi (ową integrację somatyczno-reaktywną nabywa się w pierwszych latach życia); druga — oznacza trwający przez całe życie człowieka wysiłek kreowania własnej osobowości psychicznej i moralnej. Integrację osoby w czynie, tj. dynamiczną sytuację, gdy podmiotowość somatyczna oraz podmiotowość transcendentna *personae humanae* spotykają się i harmonijnie współdziałają — traktuje

tarnie — jest urzeczywistniana transcendencja osoby<sup>167</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że o ile w fenomenologii wspomnianą transcendencję rozumie się zwykle w sensie horyzontalnym, a więc jako oznaczenie sytuacji intencjonalnego transcendowania siebie w stronę zewnętrznego przedmiotu (wartości), o tyle *transcendere*, odsłaniane przez K. Wojtyłę w dynamice osobowej sprawczości-samostanowienia, zyskuje zupełnie nowy wymiar. Chodzi już nie o transcendencję poziomą, lecz o pionową<sup>168</sup>, czyli taką, którą cechuje intencjonalny zwrot osoby ku jej wnętrzu, ku temu, co w niej najgłębsze. Owo ontyczne centrum osobowe jest także miejscem, w którym poznając, wybierając i przeżywając prawdę<sup>169</sup>, natrafia się na wartości najwyższe<sup>170</sup>. Niniejszy dyskurs zamyka konkluzja autora: człowiek jawi się w całej pełni jako osoba, nie tylko jako sprawca własnych czynów, lecz zarazem — właśnie w rezultacie tych czynów — jako twórca samego siebie<sup>171</sup>.

Ludzkie „ja” objawia się w czynie — w dynamicznym momencie samoświadomości i samostanowienia — nie tylko „jako samo-posiadanie i samo-panowanie”, ale przede wszystkim jako „dążność do samospelnienia”<sup>172</sup>. Toteż bez odpowiedzi nie może pozostać pytanie: w jakich warunkach spełnienie czynu oznacza jednocześnie osobowe spełnienie siebie?<sup>173</sup> W tym miejscu K. Wojtyła, odsłaniając głębszy wymiar transcendencji osoby, odnajduje w antropologii adekwatny fundament etyki<sup>174</sup>. Człowiek — jako rozumny i wolny podmiot — w urzeczywistnianiu autoteleologicznego dynamizmu (transcendencja wertykalna) musi otworzyć się na normatywną moc prawdy, właściwą jego sumieniu<sup>175</sup>. Jeżeli bowiem — ontologicznie — każdy *actus humanus* jest jakimś spełnieniem osoby, to już na poziomie aksjologicznym owo spełnienie dokonuje się „nie tyle przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu”<sup>176</sup>.

autor jako klucz do zrozumienia psychosomatycznej jedności człowieka — zob. *I d e m*: *Osoba i czyn...* (cz. 3: *Integracja osoby w czynie*), s. 231–319.

<sup>167</sup> „Samostanowienie ujawnia transcendencję osoby w czynie. Transcendencja jednak sama przez się stanowi tylko jeden aspekt osobowego dynamizmu, odsłania niejako jeden jego błąd. Jeżeli wraz z nią czyn ludzki ujawnia podmiotową jedność i całość właściwej osobie struktury samo-posiadania oraz samo-panowania — to widzimy w tym właśnie owoc integracji” — *Ibidem*, s. 234.

<sup>168</sup> Zob. *I d e m*: *Osobowa struktura...*, s. 427–428; *I d e m*: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia...*, s. 485–486.

<sup>169</sup> Zob. T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 502–505.

<sup>170</sup> Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 211–212.

<sup>171</sup> K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 428.

<sup>172</sup> *I d e m*: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 388.

<sup>173</sup> Zob. *I d e m*: *Osoba i czyn...* (cz. 2, rozdz. IV: *Samostanowienie a spełnienie*), s. 182–227.

<sup>174</sup> R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 218.

<sup>175</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 197.

<sup>176</sup> *Ibidem*, s. 187. K. Wojtyła zwraca uwagę na wyróżnienie przez św. Tomasza w *actus humanus*: (1) profilu przechodniego (*transiens*) — gdy ów czyn „zwraca się do przedmio-

Analiza sumienia w kontekście doświadczenia moralności<sup>177</sup> prowadzi K. Wojtyłę ku określeniu podstawowego kierunku wspomnianej transcendencji (stanowiącej esencjalną właściwość *persona humana*), a mianowicie przekraczania siebie w stronę prawdziwego dobra<sup>178</sup>, a szerzej — transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna<sup>179</sup>. Wynika stąd jednoznacznie, że owa *veritas*, która dochodzi do głosu w prawym sumieniu, jest niezbywalną zasadą transcendencji osoby<sup>180</sup>. Wnioski płynące z tego faktu wydają się oczywiste: „Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Ona to stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełnienia się osoby, jak i jej nie-spełnienia się w znaczeniu etycznym. (...) Zależność od tej prawdy konstituuje osobę w jej transcendencji; transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności”<sup>181</sup>.

*Persona humana* i jej spełnienie pozostają zatem w koniecznym związku z transcendentnym wymiarem czynu zobiektywizowanym w ludzkim sumieniu<sup>182</sup>. Tak rozumiany sens wolności człowieka skłania

---

tów poza człowiekiem”; (2) profilu nieprzechodniego (*immanens*) — gdy ten sam czyn „pozostaje w podmiocie”, wywołując w nim określony skutek: dobro lub zło moralne. Za genialne trzeba uznać stwierdzenie Akwinaty, iż przez działanie sproflowane w wymiarze przechodnim, tj. w kierunku takiej czy innej twórczej aktywności, człowiek staje się dobrym (ewentualnie złym) tylko pod pewnym względem, np. staje się dobrym inżynierem, lekarzem. Dopiero wszakże kwalifikacja etyczna (wartość lub przeciwwartość moralna) — w wymiarze nieprzechodnim *actus humanus* — czyni człowieka dobrym lub złym — STh, I, q. 5 (*De bono in communi*); K. Wojtyła: *Teoria — „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 470–471. „Spełniając czyn, spełniam w nim siebie, o ile tenże czyn jest »dobry«, tzn. zgodny z sumieniem (dodajmy: z dobrym czy też prawym sumieniem). Przez taki czyn ja sam »staję się« dobry i »jestem« dobry jako człowiek. (...) Przeciwnieństwem tego jest czyn niezgodny z sumieniem, czyn moralnie zły. Wówczas ja »staję się« zły i »jestem« zły jako człowiek. W tym też wypadku spełnienie czynu nie przynosi mi spełnienia siebie. Jest to raczej niespełnienie siebie” — I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 390.

<sup>177</sup> Zob. I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 186–211.

<sup>178</sup> I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 389.

<sup>179</sup> I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 189–190.

<sup>180</sup> To przede wszystkim ma na myśli K. Wojtyła, kiedy określa transcendencję jako „drugie imię osoby”: „Bez tej transcendencji — bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy — osoba, podmiot osobowy, ponieważ nie jest sobą” — I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 389–390; por. T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 505.

<sup>181</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 188–189.

<sup>182</sup> I d e m: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 390. „Na tym polega istotna wielkość sumienia, gdy jest ono prawe i mówi prawdę. Jeżeli nazywa się sumienie takie głosem Boga, to dlatego, że ujawnia ono to, w czym człowiek nie tylko »przekracza« poziome granice swojego podmiotu, ale także »przerasta siebie«, osiągając w tym równocześnie gruntowną zgodność z sobą. I właśnie ta zgodność z sobą, która urzeczywistnia się na gruncie trans-

K. Wojtyłę do głębszej analizy pojęć „powinność” i „odpowiedzialność”<sup>183</sup>. Pierwsze z nich uwypukla fakt, że wierność prawdzie sumienia — wyrażana w czynie — jest zarazem wiernością człowieka wobec własnego spełnienia się. Idąc za głosem sumienia, powinien on przeto konsekwentnie realizować „prawdziwe dobro”, które jest konstytutywne dla jego osoby<sup>184</sup>. Tu właśnie widać, jak głęboko owa „prawdziwość” jest sprzęgnięta z powinnością. Nie chodzi przecież tylko o obiektywną słuszość norm moralnych *in abstracto*. Chodzi o „przeżycie tej prawdziwości, która wyraża się przekonaniem, czyli podmiotową pewnością, że taka lub inna norma wskazuje prawdziwe dobro. Im głębsze jest to przekonanie, tym mocniejsze wywołuje zobowiązanie, czyli powinność”<sup>185</sup>.

Fundamentem wszelkich powinności jawi się powinność podmiotu osobowego w stosunku do siebie samego i swego samospełnienia. Jest to moralny imperatyw wynikający wprost z faktu „bycia osobą”, czyli bytem, któremu należna jest afirmacja jego samego. Za najdoskonalszy zaś i najpełniejszy sposób wyzwania się powinności, dzięki swej istotnej treści oraz związanej z nią sile atrakcji, należy uznać — dostępne w doświadczeniu naturalnym jako „norma personalistyczna” — ewangeliczne przykazanie: „będziesz miłował”<sup>186</sup>. Trudno nie dostrzec ścisłego związku tak rozumianej podmiotowej autorealizacji z powołaniem *persona humana*<sup>187</sup>. Jak zauważa autor, każda powinność „daje w jakiś sposób znać o powołaniu osoby. W każdej bowiem odzywa się ów podstawowy »imperatyw«: być dobrym jako człowiek — nie być złym jako człowiek, a w imperatywie tym spotyka się niejako ontologia i aksjologia człowieka właśnie jako osoby. Wszystkie bardziej już szczegółowe powołania (...) sprowadzają się ostatecznie do tego zasadniczego i podstawowego”<sup>188</sup>.

Analiza owego imperatywu-wezwania do spełnienia siebie, jakim jest powinność, rzuca światło na — właściwą tylko osobie — strukturę odpowie-

cendencji osoby, transcendentnego stosunku do prawdy, wchodzi jak gdyby w definicję samospełnienia, czyli autoteleologii człowieka” — *I d e m*: *Transcendencja osoby w czytnie a autoteleologia...*, s. 487.

<sup>183</sup> Zob. *I d e m*: *Osoba i czyn...*, s. 198–211.

<sup>184</sup> R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 221.

<sup>185</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 200.

<sup>186</sup> Zob. *I d e m*: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 41–45; *I d e m*: *Osoba i czyn...*, s. 203.

<sup>187</sup> Zob. *I d e m*: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 228–231.

<sup>188</sup> *I d e m*: *Osoba i czyn...*, s. 204. „Powinność — i to zarówno jako składnik całościowego powołania człowieka, jak też jako konkretna zawartość poszczególnego czynu — zdaje się szczególnie wiele mówić o transcendencji osoby. Poprzez nią ujawnia się z jednej strony realność tej transcendencji, z drugiej zaś — jej nie mniej realne granice, mianowicie granice rzeczywistości, w obrębie której człowiek ma spełniać siebie. Osoba jako specyficzna struktura samo-panowania i samo-posiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność” — *ibidem*, s. 205.

działności<sup>189</sup>. Etymologicznie, w słowie „odpowiedzialność” mieści się słowo „odpowiadam”. K. Wojtyła wyjaśnia ten związek na dwa sposoby. Z jednej strony mamy tu do czynienia z otwartością bytu osobowego na apel aksjologiczny<sup>190</sup>. Wszak transcendencja osoby w czynie — to jej zdolność do samodzielnego odpowiadania na wartości. Tak oto owa charakterystyczna aktywność ludzkiej woli przybiera w osobie — i jej działaniu — znamienity kształt, który autor nazywa „odniesieniem powinnościowym”, czy też po prostu: „odpowiedzialnością za wartość”<sup>191</sup>. I tu właśnie ujawnia się drugi sposób rozumienia niniejszego pojęcia, a mianowicie: odpowiedzialność za zgodność czynu z prawdą. Chodzi o to, by odpowiadając na wartość, kierować dynamikę woli (intencjonalność) w sposób zgodny z prawdą o tej wartości i — jednocześnie — prawdą o osobie<sup>192</sup>. Ma to bowiem ścisły związek ze „spełnieniem” działającego podmiotu — autourzeczywistnieniem jego osobowego „ja”<sup>193</sup>. Innymi słowy: *persona humana* jest nie tylko odpowiedzialna za realizację *in actu* „jakiejś” wartości, ale każdorazowo ponosi też odpowiedzialność za realizację siebie samej (jako wartości)<sup>194</sup>.

To prawda, że fenomen odpowiedzialności ma oparcie w owym *transcendere* osoby. Ale równie niepodważalny jest fakt, że transcendencja moralności (obiektywnego porządku moralnego) przerasta osobę ludzką. W ten sposób w doświadczeniu sumienia ujawnia się jeszcze jeden istotny aspekt odpowiedzialności, a mianowicie odpowiedzialność „przed kimś”<sup>195</sup>. I choć ją także cechuje immanencja właściwa *persona humana*<sup>196</sup>, to jednak odniesiona do płaszczyzny religijno-teologicznej radykalnie ukazuje pierwszeństwo odpowiedzialności przed Bogiem. Zrozumiała stała się opinia K. Wojtyły, że mówienie o sumieniu jako o „głosie Boga” jest dla teologii faktem kluczowym<sup>197</sup>.

<sup>189</sup> Zob. ibidem, s. 205—211. „Powinność warunkuje odpowiedzialność, a równocześnie odpowiedzialność jest już jakoś obecna w konstytuowaniu się powinności” — ibidem, s. 208.

<sup>190</sup> R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223.

<sup>191</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 207.

<sup>192</sup> R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223—224.

<sup>193</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 207.

<sup>194</sup> R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 223.

<sup>195</sup> „Odpowiedzialność »przed« zakłada odpowiedzialność »za«. Ten nowy aspekt odpowiedzialności, który niewątpliwie zawiera się w jej istocie, mówi bardzo wiele na temat przyporządkowania człowieka jako osoby do całego świata osób. W istocie bowiem tego aspektu odpowiedzialności tkwi, że jest to zawsze odpowiedzialność »przed kimś« — a więc przed osobą” — K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 208—209.

<sup>196</sup> „Jeżeli człowiek jako osoba jest tym, który sam siebie posiada i sam sobie panuje, to także dlatego, że zarówno sam za siebie odpowiada, jak też że poniekąd sam przed sobą odpowiada. (...) [Tym samym — A.P.] struktura odpowiedzialności jest najprzód właściwa osobie od wewnątrz” — ibidem, s. 210—211.

<sup>197</sup> Ibidem, s. 209.

Tak oto w poszukiwaniu integralnej prawdy o człowieku *humanum* spotyka się z *christianum*. Wszak nie sposób zamknąć charakterystyki elementów, które identyfikują *humanum* ludzkich działań — a tym samym transcendencję osoby — bez potwierdzenia i dopełnienia owej antropologii w ramach chrześcijańskiej myśli teologicznej. Teologia zaś odnajduje fundament bytowania i działania człowieka w Objawieniu, poczynając od polecenia Stwórcy: czyńcie sobie ziemię poddaną<sup>198</sup>, przez fakt usytuowania ludzkiej egzystencji w wymiarze tajemniczego drzewa wiadomości dobrego i złego<sup>199</sup>. Tu jednak *christianum* bynajmniej się nie kończy, ale całą potencjalnością wiary otwiera się na „moc Bożą i mądrość Bożą”<sup>200</sup> w Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Dopiero Chrystus — wedle nauki Vaticanum II — przez Wcielenie i Odkupienie objawia pełnię prawdy o osobie ludzkiej. Syn Boży stał się człowiekiem, po to by człowieka przebóstwić, by „wszczepić” go w Boga<sup>201</sup>. Dlatego *ch r y s t o c e n t r y z m*<sup>202</sup> — na poziomie *praxis* wiary — jest najpełniejszym wyrazem humanizmu chrześcijańskiego, w kontekście zaś teorii *persona humana* — nieodzowną wręcz podstawą budowania adekwatnej (personalistycznej) antropologii<sup>203</sup>.

Wreszcie, podążanie za genialną myślą K. Wojtyły-papieża Jana Pawła II sprawia, że otwiera się perspektywa transcendencji osoby w wymiarze społecznym. Odpowiedzialność „przed kimś” bowiem staje się — na zasadzie osobowego współistnienia i współdziałania — odpowiedzialnością „przed innymi” oraz odpowiedzialnością „za innych”<sup>204</sup>. Każdy akt ludzki (*actus personae*), który ma za przedmiot drugą osobę, suponuje takie i tylko takie do niej odniesienie, jakie odpowiada jej osobowej godno-

<sup>198</sup> Rdz 1, 28.

<sup>199</sup> Rdz 2, 17; K. Wojtyła: *Teoria — „praxis”...*, s. 474.

<sup>200</sup> 1 Kor 1, 24.

<sup>201</sup> Z.J. Zdybicka: *Personalistyczne podstawy...*, s. 120.

<sup>202</sup> Chrystocentryczną optykę adekwatnej antropologii wyraża — zdaniem K. Wojtyły — kluczowy fragment *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. (...) Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i oddania przed nim jego najwyższe powołanie” — KDK, n. 22; zob. K. Wojtyła: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972, s. 64–69. Chrystus jest „słowem” o osobie ludzkiej, bo w nowej rzeczywistości odkupienia właśnie *in Christo* człowiek uzyskuje godność Bożego przybrania, która jest zarazem „godnością wewnętrznej prawdy o człowieku” — por. RH, n. 11.

<sup>203</sup> „Jest naszym najgłębszym przekonaniem [...], że owo otwarcie ludzkiej *praxis* na Boga nie pozbawia *humanum* jego autentycznej treści i wartości, nie alienuje go. Wręcz przeciwnie — ono właśnie pozwala temu *humanum* odnaleźć się w pełnym wymiarze transcendencji, który tkwi głęboko w osobowej strukturze człowieka” — K. Wojtyła: *Teoria — „praxis”...*, s. 475.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 211.

ści. Oznacza to zatem uznanie podmiotowości wszystkich innych osób i co za tym idzie, radykalny wymóg afirmacji ich osobowej godności, czyli powinność bezinteresownej miłości<sup>205</sup>.

## 1.2.2. Osoba w wymiarze daru

Soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”*, streszczając niejako wielowiekowe tradycje chrześcijańskiej antropologii<sup>206</sup>, uroczystie proklamuje: „[...] człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, które Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”<sup>207</sup>. Ta jedyna w swym rodzaju wypowiedź Ojców Soboru, nabrzmiała bogactwem ewokowanych sensów, dosięga nade wszystko istotowej głębi ludzkiego bytu<sup>208</sup>. Oto staje się jasne, że *transcendere* osoby znajduje kulminację w urzeczywistnieniu jej relacyjnego (komunijnego) wymiaru. Być osobą — to ostatecznie przekraczać siebie w stronę komunii z innymi osobami<sup>209</sup>. Aby zatem odczytać wypisane u samych podstaw dynamicznej struktury *persona humana* „prawo daru”<sup>210</sup>, wypada — znów przede wszystkim za wytrawnym filozofem-„personalistą” oraz niedościgłym lektorem tajemnicy „początku”<sup>211</sup> K. Wojtyłą-Janem Pawłem II — podjąć wysiłek poznawczy oświecenia tego szczególnego „słowa”, które objawia osobę<sup>212</sup>.

<sup>205</sup> Zob. Idem: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 42–43; por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 221.

<sup>206</sup> K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 430.

<sup>207</sup> KDK, n. 24.

<sup>208</sup> C. Caffarra: *Famillaris consortio – Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia*. „Anthropotes” 2001, s. 209.

<sup>209</sup> Idem: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 33, 39–40.

<sup>210</sup> K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 431.

<sup>211</sup> Pojęcie „początek” znalazło się w podtytule pierwszej części wzmiankowanego cyklu katechez Jana Pawła II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył Ich*. Papież podkreśla tam doniosłość, a zarazem aktualność odpowiedzi Chrystusa na pytanie faryzeuszów o nierozdzielność małżeństwa („Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył Ich jako mężczyznę i kobiety? (...) Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” — Mt 19, 4–6). „Jest to odpowiedź, w której zostały przywołane podstawowe, elementarne prawdy o człowieku — o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie; odpowiedź, poprzez którą dostrzegamy same zręby ich tożsamości w wymiarach tajemnicy Stworzenia i zarazem w perspektywie tajemnicy Odkupienia” — Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył Ich*. T. 1..., s. 78–79.

<sup>212</sup> Dar osoby jest „słowem”, które ją objawia, jest „oknem” do intymnego wnętrza *personae humanae*. Konsekwencja tego jest oczywista: kto nie daje się w darze, pozostaje

Prawdę o tym, że człowiek w żaden sposób nie może się spełnić w odseparowaniu się od drugich (zamknięciu się w sobie), lecz spełnia się wyłącznie dzięki związkom z innymi osobami, unaocznia najpierw ta część personalistycznych analiz K. Wojtyły, którą sam autor nazywa „teorią uczestnictwa”<sup>213</sup>, a następnie — jej teologiczne „wcielenie”, słusznie zwane: Jana Pawła II antropologią „daru”<sup>214</sup>. W końcu też ze wszech miar zasadne okazuje się twierdzenie, że tylko taka antropologia zasługuje na miano adekwatnej<sup>215</sup>, w której prawdziwa wspólnota (*communio personarum*) — budowana nie inaczej, jak właśnie wedle „logiki daru” — widziana jest jako konstytutywny wymiar osobowej samorealizacji<sup>216</sup>.

Koncepcja „uczestnictwa”, zamykająca tudzież wieńcząca dzieło *Osoba i czyn*, komunikuje kluczową dla integralnie rozumianego personalizmu myśl o prymacie osoby przed każdą wspólnotą. Podmiotowe „ja” zdolne jest w aktach poznania i miłości przekraczać siebie w stronę więzi (komunii) międzyosobowej. W spotkaniu zaś z drugim „ja” osoba nie tylko nie traci siebie<sup>217</sup>, ale zyskuje konieczne potwierdzenie własnej podmiotowości. *Persona humana*, bytując i działając wspólnie z innymi osobami (w relacjach „ja” — „ty”), potencjalnie nadaje temuż bytowaniu i działaniu osobowy stygmat (autentycznie personalny wymiar wspólnoty: „my”), otwierając przy tym jednocześnie przestrzeń własnej autoafirmacji<sup>218</sup>. Tak rozumiane „uczestnictwo” koncentruje się na wskazaniu ontycznej zasady relacyjnego wymiaru osoby. Chodzi mianowicie o tę właściwość podmiotowego „ja” (właściwość *persona humana*) — postrzeganego w społecznej strukturze bytowania i działania — której mocą człowiek zawsze zdolny jest urzeczywistniać „personalistyczną wartość swojego czynu”, a zarazem spełniać siebie jako osoba<sup>219</sup>.

istotą nieznaną — por. S. Grygiel: *La filosofia della „communio personarum”*. „Anthropotes” 1999, s. 419.

<sup>213</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn...* (cz. 4: *Uczestnictwo*), s. 323–366; Idem: *Uczestnictwo czy alienacja...*, s. 447–461; Idem: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 391–414.

<sup>214</sup> Zob. T. Styczeń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*. W: *Mężczyzną i niewolą stworzył ich*. T. 1..., s. 137; Idem: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 506–508.

<sup>215</sup> Zob. Giovanni Paolo II: *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia* (31 maggio 2001). „Anthropotes” 2001, s. 185–188.

<sup>216</sup> R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 244; T. Styczeń: *L’antropologia della Familiaris Consortio*. „Anthropotes” 1993, s. 7–8.

<sup>217</sup> Zob. C. Gaffarra: *Matrimonio e visione dell’uomo...*, s. 34–35.

<sup>218</sup> „W swojej podstawowej postaci relacja: »ja« — »ty« nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem [...] mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej” — K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 398–399.

<sup>219</sup> Idem: *Uczestnictwo czy alienacja...*, s. 458–459. Integralnie personalistyczna K. Wojtyły teoria „partycypacji” zdecydowanie przeciwstawia się koncepcjom: indywiduali-



Świadomość, że drugi człowiek jest innym „ja” („bliźnim”<sup>220</sup>), w sposób zasadniczy determinuje relację do człowieczeństwa innych osób. W tym miejscu K. Wojtyła teoria „partycypacji” sięga korzeni ludzkiego bytu, penetrując głębię komunijnego wymiaru *persona humana*. Nowy horyzont badawczy dynamicznej właściwości osoby („uczestnictwa”) określa doniosła teza: „Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania »wspólnie z innymi«”<sup>221</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że dopiero ta najpierwotniejsza forma (podstawa) partycypacji<sup>222</sup> pozwala adekwatnie sprecyzować ontyczny oraz normatywno-etyczny profil jakiegokolwiek konkretnej wspólnoty osób (*communio personarum*).

Strukturalnie podstawowy międzyosobowy wymiar wspólnoty, aktualizowany w relacji „ja” — „ty”, jest u swych początków uwarunkowany uświadomieniem faktu człowieczeństwa „innej osoby”, by następnie w przeżyciu jedynej i niepowtarzalnej osobowej podmiotowości „drugiego” dokonać swoistego „przeniesienia” nań własnego „ja”, z jednoczesnym „odebraniem” go jako „drugie »ja«”<sup>223</sup>. K. Wojtyła poświęcił wiele miejsca szczegółowemu wyjaśnieniu tegoż węzłowego dla całej „personalistycznej” antropologii wątku. Jego istotne pogłębienie<sup>224</sup> zawdzięczamy przede wszystkim cytowanemu już, ważnemu studium autora, zatytułowanemu *Osoba: podmiot i wspólnota*.

Człowiek jako „istota komunijna” (bytująca „wspólnie z innymi”) po niekąd dopiero w relacjach „ja” — „ty” uświadamia sobie swą osobową wartość (godność) i konsekwentnie angażuje się w jej realizację. Właśnie tej prawidłowości K. Wojtyła nie waha się ująć w kapitalnym wręcz stwierdzeniu, że podmiotowe „ja” jest niejako konstytuowane za pośrednictwem „ty”<sup>225</sup>. Wyrażony w ten sposób najgłębszy sens idei „uczestnictwa” ujawnia

zmu i totalizmu, identyfikowanym jako źródło alienacji, niszczącej transcendentálny charakter osoby — zob. *I d e m: Osoba i czyn...*, s. 336—341.

<sup>220</sup> „Bliźnim jest drugi człowiek nie tylko na zasadzie ogólnej tożsamości człowieczeństwa, ale przede wszystkim na zasadzie bycia drugim »ja«” — *I d e m: Uczestnictwo czy alienacja...*, s. 451.

<sup>221</sup> *I d e m: Osoba i czyn...*, s. 362.

<sup>222</sup> Za K. Wojtyłą można mówić o dwóch różnych — acz komplementarnych — formach „uczestnictwa”. Są one budowane na odmiennych systemach odniesienia. Pierwszy system — oparty na pojęciu członka wspólnoty — ujmując osobę w relacji do różnych społeczności („my”), w których może ona uczestniczyć. Drugi system — z pojęciem „bliźni” jako punktem odniesienia — ujawnia, że nie samą partycypację w tej czy innej wspólnocie, ale uczestniczenie w człowieczeństwie drugiej osoby (interpersonalna relacja: „ja” — „ty”) należy uznać za pierwotne i podstawowe — por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 251.

<sup>223</sup> Por. K. Wojtyła: *Uczestnictwo czy alienacja...*, s. 450—453.

<sup>224</sup> Zdanie to podziela m.in. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 252.

<sup>225</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 398—399.

nia najpierw zwrotny charakter każdej międzyosobowej relacji („ja” — „ty”). Skoro bowiem relacja do „ty” jest w swej istotowej strukturze zawsze odniesieniem do konkretnego (jedyne go w danym układzie), innego osobowego podmiotu, to jej specyfika polega na komplementarnej „zdolności wracania do tego »ja«, od którego wyszła”<sup>226</sup>. Nie wystarczy przy tym rozumieć owej *relatio interpersonalls* w kategoriach czysto metafizycznych, bez uwzględnienia uchwytnych fenomenologicznie (*in actu personae*) momentów: świadomości i przeżycia. Dopiero w dynamicznym ujęciu — zgodnie z maksymą *operari sequitur esse* — czytelny staje się proces owego *constituere* „ja” z nieodzownym udziałem „ty”. „Jeżeli »ja« (...) konstituuje się poprzez swoje czyny i w ten sam sposób konstituuje się również »ty« jako drugie »ja«, to na tej samej drodze konstituuje się również relacja: »ja« — »ty« oraz relacyjne skutki tego układu w obu jego podmiotach: zarówno w »ja«, jak i w »ty«. Podmiot »ja« przeżywa relację do »ty« w działaniu, którego przedmiotem jest »ty«, i oczywiście *vice versa*. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku »ty« podmiot »ja« nie tylko przeżywa siebie w relacji do »ty«, ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości”<sup>227</sup>.

Niniejszy „osobotwórczy” proces „uczestnictwa” — w którym „ty” staje wobec „ja” jako prawdziwe „drugie »ja«” — zakłada, rzecz jasna, nie tylko udział świadomości (samo-swiadomości), ale nade wszystko pełne zaangażowanie ludzkiej wolności. To dzięki samo-stanowieniu w relacji międzyosobowej („ja” — „ty”) zostaje ujawniona cała struktura osobowej podmiotowości „ja” i „ty”, struktura, w której każdy z podmiotów reprezentuje własną transcendencję i dążność do samospelnienia<sup>228</sup>. Jeśli zaś podjęcie przez *persona humana* zadania „duchowych narodzin” oznacza nieuchronnie przyjęcie do swojego wnętrza osoby „drugiego” i zezwolenie „drugiemu” na przyjęcie do jego wnętrza swej własnej osoby<sup>229</sup>, to kluczową jawi się kwestia samej dyspozycji do „daru z siebie”, i to daru „bezinteresownego”.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 397–398. „Jeżeli relacja skierowana od »ja« do »ty« wraca do tego »ja«, od którego wyszła, to w tej zwrotności relacji (niekoniecznie jeszcze we wzajemności, czyli także w przeciw-relacji: »ty« — »ja«) zawiera się moment specyficznego konstituowania się ludzkiego »ja« poprzez relację do »ty«. Moment ten nie stanowi jeszcze o wspólnocie, lecz ma znaczenie dla pełniejszego przeżycia siebie, swojego »ja«” — ibidem, s. 398.

<sup>227</sup> Ibidem, s. 400. Jak zauważa K. Wojtyła, rozpatrywana tu relacja „ja” do „ty” już stanowi rzeczywistość aktualizację układu międzyosobowego. Atoli pełne jego przeżycie następuje wówczas, gdy relacja ta ma charakter wzajemny (tak samo „drug!” czyni mnie swoim „ty”), czyli gdy dwie osoby stają się dla siebie wzajemnie „ja” i „ty” i w taki też sposób przeżywają swoje odniesienie. Dopiero wtedy możemy mówić o *communio personarum*, z właściwym jej międzyosobowym układem wzajemnych relacji: „ja” — „ty” — ibidem, s. 399.

<sup>228</sup> Por. ibidem, s. 401.

<sup>229</sup> Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 244–245.

K. Wojtyła ukazuje to zagadnienie w całej wyrazistości: Tylko ta osoba, która „siebie posiada” („samo-posiadanie”), może też siebie samą — bezinteresownie — oddać. Podobnie, tylko ta osoba, która „sobie panuje” („samo-panowanie”), może z siebie samej uczynić dar: dar bezinteresowny. Tym samym, tylko ten osobowy podmiot, który „stanowi o sobie” („samo-stanowienie”), może stawać się darem dla innych. Tak oto objawia się istotny sens soborowej proklamacji: „[...] człowiek [...] nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego”<sup>230</sup>. Pełne „osobotwórcze” współuczestnictwo w człowieczeństwie „drugiego” ma miejsce wtedy, gdy „ja” i „ty” trwają we wzajemnej afirmacji, potwierdzając czynami transcendentną wartość (godność) swych osób. W wymiarze etyczno-normatywnym oznacza to, że im głębsze, intensywniejsze, bardziej integralne jest w tych wzajemnych odniesieniach powiązanie „ja” i „ty”, „im bardziej przybiera charakter zawierzenia, oddania się, swoistej (tj. możliwej tylko w relacji osoby do osoby) przynależności, tym bardziej rośnie konieczność wzajemnej akceptacji i afirmacji »ja« przez »ty« w jego osobowej podmiotowości, w całej strukturze samo-posiadania i z całą prawidłowością osobowej transcendencji, która wyraża się w aktach sumienia. W ten sposób na gruncie relacji: »ja« — »ty« [...] rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę, odpowiedzialność [...], która zarówno po stronie »ja«, jak i »ty« staje na drodze do samospełnienia, a jednocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy, wymiar wspólnoty”<sup>231</sup>.

Jeśli u podstaw dynamicznej struktury osoby leży fundamentalne „prawo daru” — człowiek, stając się darem dla innych, najpełniej staje się sobą<sup>232</sup> — to jest czymś oczywistym, że o autentyzmie jakiegokolwiek osobowej więzi z „drugim” (aż po więź oblubieńczą małżonków) decyduje miłość<sup>233</sup>. Tu myśl antropologiczna K. Wojtyły znajduje swe naturalne dopełnienie w refleksji etycznej. Emblematycznym tego wyrazem pozostaje często przezeń powoływana — będąca zarazem swoistym mottem dzieła *Miłość i odpowiedzialność* — treść normy personalistycznej: „[...] osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>234</sup>. Wynikająca z owej uniwersalnej, naczelnej zasady etycznej powinność afirmowania człowieka „dla niego samego” oznacza *explicitie* obowiązek darzenia go bezinteresowną miłością zarówno w postawie, jak i w konkretnym czynie.

Akt miłosnej afirmacji drugiej osoby „dla niej samej” jawi się najpierw jako działanie *par excellence* bezinteresowne. Poznając prawdę o włas-

<sup>230</sup> KDK, n. 24; K. Wojtyła: *Osobowa struktura...*, s. 431.

<sup>231</sup> *I d e m*: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 402.

<sup>232</sup> *I d e m*: *Osobowa struktura...*, s. 431.

<sup>233</sup> Por. T. Styczeń: *L'antropologia della Famlllarts Consortio...*, s. 10.

<sup>234</sup> K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 42.

nym „ja” (jednocześnie o każdym innym „ja”), osobowy podmiot odkrywa „w sobie” rzeczoną „normę personalistyczną”, by immanentnie („od środka”, „od swego wnętrza”) związać się jej normatywną mocą<sup>235</sup>. Następuje swoiste samozwiązanie się prawdą o sobie, w którym proces osobowej autoidentyfikacji (samoodkrycia, samopoznania) w sposób konieczny jest złączony z realizacją imperatywu (samowezwania): afirmacji drugiego „ja” wedle miary własnego „ja” („jak siebie samego”) — tj. afirmacji drugiej osoby „dla niej samej”. Właśnie dlatego samopoznanie podmiotu bez realnego samozwiązania się prawdą o „ja” bynajmniej nie oznacza pełni jego osobowej autoidentyfikacji. Przeciwnie, rozpoznając siebie wraz z samowezwaniem do miłowania „drugiej” osoby, podmiot odkrywa dopiero drogę ku owej pełni. W tym momencie jednak staje się już jasne, że niniejsza droga ku samospelnieniu prowadzi przez miłość<sup>236</sup>. Ponieważ zaś racją i motywem prawdziwej *dilectio*<sup>237</sup> może być wyłącznie prawda (*logos*): kim w sobie samym jest *persona humana*, przeto koniecznym wyznacznikiem tej miłości — określającym etos daru osoby — pozostaje bezinteresowność<sup>238</sup>.

Dotychczasowa analiza nie pozostawia wątpliwości, że afirmacja drugiej osoby „dla niej samej” może się dokonywać tylko dzięki miłości życzliwej (*amor benevolentiae*)<sup>239</sup>. Miłość w tym znaczeniu, tj. należąca osobie miłość w sensie właściwym, zarówno jako postawa (*bene-volentia*), jak i wypływający z niej czyn (*bene-ficentia*)<sup>240</sup>, realizuje prawdziwe dobro „drugiego”. Charakterystyczne jest tu nie tyle pragnienie drugiej osoby — możliwej odpowiedzi na własną ontyczną niepełność, ile pragnienie, by spełniło się, rozpoznane „sercem” w przeżyciu miłującego, wewnętrzne piękno osoby (*verum*). W efekcie druga osoba będzie kochana, i to już nie ze względu na posiadane przymioty, które przecież może utracić, lecz z racji tajemnicy, jaką jest sama w sobie — z racji jej powołania do pełni dobra (*bonum*), powołania do pełni istnienia<sup>241</sup>.

<sup>235</sup> Por. T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 506–507.

<sup>236</sup> Por. Idem: *L'antropologia della Famillaris Consortio...*, s. 18–19.

<sup>237</sup> Prawdziwa miłość jest w istocie miłością wyboru określaną przez klasyków terminem *dilectio*. Owa *dilectio* powstaje przez sąd rozumu, który kieruje wolę w stronę poznanego osobowego dobra — por. STH, I–II, q. 26, a. 3.

<sup>238</sup> Por. T. Styczeń: *L'antropologia della Famillaris Consortio...*, s. 12.

<sup>239</sup> „Życzliwość to tyle co bezinteresowność w miłości: »Nie pragnę ciebie jako dobra«, ale: »Pragnę twego dobra«, »Pragnę tego, co jest dobrem dla ciebie«. (...) Przez życzliwość przybliżamy się najbardziej do tego, co stanowi »czystą istotę« miłości. Taka też miłość najbardziej doskonali swój podmiot, najpełniej rozwija zarówno jego istnienie, jak i istnienie tej osoby, do której się zwraca” — K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 78.

<sup>240</sup> Por. T. Styczeń: *L'antropologia della Famillaris Consortio...*, s. 21; Idem: *Głào jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 106.

<sup>241</sup> Por. R. Buttiglione: *Myśl Karola Wojtyły...*, s. 154–155; S. Grygiel: *La filosofia della „communio personarum”...*, s. 405.

Wprowadzana w czyn bezinteresowna miłość życzliwa stanowi zatem warunek *sine qua non* spełnienia się każdej *persona humana*. Ontycznie „skazany” na miłość osobowy podmiot<sup>242</sup>, lekceważąc prawdę o sobie, ryzykuje rozbiciem swej strukturalnej spójności, a w konsekwencji — sięgającym samej głębi ludzkiego „ja” rozłamem i autodestrukcją. I odwrotnie: jeśli podmiot immanentnie wezwany do interpersonalnej więzi z „drugim” spełnia to wezwanie przez akty wolnego wyboru<sup>243</sup>, to prawdziwa miłość wewnętrznie go scala i konsoliduje oraz sprawia, że staje się on pełnią człowiekiem<sup>244</sup>.

Miłość zawsze zmierzająca ku swej pełni<sup>245</sup> nie zatrzymuje się na życzliwości (*amor benevolentiae*). Szczytem aktualizacji komunijnego wymiaru *persona humana* jest miłość oblubieńcza — z tym, co w niej wyjątkowe i specyficzne, a mianowicie „oddaniem siebie”<sup>246</sup>. I tu rodzi się istotne pytanie: czy w ogóle osoba może oddać się drugiej osobie?. Jak należało się spodziewać, niemało miejsca wyjaśnieniu tej kwestii poświęca K. Wojtyła. Autor wskazuje dwie znamienne właściwości osoby. Posiadający wolną wolę osobowy podmiot jest mianowicie panem samego siebie (*sui iuris*). Z tego zaś wynika druga specyficzna właściwość: człowiek (osoba) ze swej natury jawi się jako *alteri incommunicabilis* — byt nieprzekazywalny<sup>247</sup>, a to w konsekwencji oznacza, że nie może siebie komukolwiek odstąpić, przekazać, czy też oddać. Przytoczenie argumentacji za tym przemawiającej nie przedstawia większego problemu. Wszak „w porządku natury nie można mówić o oddaniu osoby innej osobie, zwłaszcza jeśli to oddanie rozumiemy w znaczeniu fizycznym. To, co osobowe, wyraża się ponad jakąkolwiek formę oddania, a z drugiej strony przywłaszczenia (...) w sensie fizycznym. Osoba jako taka nie może być cudzą własnością, tak jak rzecz”<sup>248</sup>. Jak zatem wytłumaczyć istotę miłości oblubieńczej? Otóż to, co niemożliwe w porządku natury (w znaczeniu fizycznym), staje

<sup>242</sup> „Odkrywając sam siebie w sobie, odkrywam w sobie prawdę o każdym drugim (...). I sam popadam przez to w »potrzask« prawdy o każdym drugim, włączając się jej normatywną mocą” — T. S t y c z e Ń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 507.

<sup>243</sup> „Wybór (...) polega na tym, że akceptuję jego »ja«, czyli afirmuję osobę — a w ten sposób poniekąd »wybieram go w sobie«, czyli w moim »ja«, nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako »ja«, jak tylko poprzez moje »ja«” — K. Wojtyła: *Uczestnictwo czy alienacja...*, s. 454.

<sup>244</sup> Por. T. S t y c z e Ń: *L'antropologia della Famillaris Consortio...*, s. 19–20.

<sup>245</sup> Zob. KDK, n. 24.

<sup>246</sup> Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 87–92.

<sup>247</sup> Jak zauważa K. Wojtyła, „owa nieprzekazywalność czy też niedostępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój” — *Ibidem*, s. 26; zob. też J.F. Grosby: *L'incomunicabilità della persona umana*. „Anthropotes” 1993, s. 159–187.

<sup>248</sup> K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 88.

się możliwe w porządku miłości (w znaczeniu moralnym). Paradoksalnie, właśnie w ontycznej niedostępności osoby zakorzenia się jej zdolność do dawania siebie, stawania się darem dla innych<sup>249</sup>. Paradoks ten ma podwójny sens: po pierwsze — dynamika osoby oraz prawa rządzące jej istnieniem i rozwojem przesądzają o tym, że może ona wyjść z siebie, by owo nieprzekazywalne i niedostępne „ja” uczynić własnością „drugiego”; po wtóre — osoba, oddając się w miłości drugiej osobie, ani nie niszczy, ani nie dewaluuje swojego „ja”, wręcz przeciwnie, ubogaca je i rozwija w znaczeniu etyczno-moralnym<sup>250</sup>.

Dynamizm i charakter miłosnego otwarcia się osoby na osobę (antropologiczny wymiar daru) można zrozumieć w pełni nie inaczej, jak tylko w świetle Objawienia, czyli — wedle proklamacji Soboru Watykańskiego II — „w misterium Słowa Wcielonego”<sup>251</sup>. Dopiero przyjęcie *stricte* teologicznego punktu widzenia, a ściśle — wybór perspektywy chrystocentrycznej, przynosi adekwatną odpowiedź na wszelkie wątpliwości wokół postulowanego antropologicznie sensu miłości oblubieńczej. Bóg stał się „jednym z nas”, aby w „szaleństwie Krzyża” przez bezinteresowny Dar z siebie — najwyższy wyraz wiernej i nieodwołalnej miłości Stwórcy do swego stworzenia — pomóc człowiekowi na nowo odkryć sens istnienia, zagubiony na skutek grzechu<sup>252</sup>. W ten sposób dzieło Odkupienia — czytelny znak „antropocentryki Boga” — objawia, wypowiedziane do końca, Słowo Boga o *persona humana*<sup>253</sup>. W optyce owego centralnego wydarzenia historii zbawienia, aktu definitywnego Samo-objawienia się i Samo-oddania się Syna Bożego człowiekowi<sup>254</sup>, oświecona zostaje prawda o fundamentalnym powołaniu osoby ludzkiej, by „stać się darem”. Oblubieńcza istota takiej miłości, zarówno tej skierowanej ku Bogu (Osobie), jak i ku

<sup>249</sup> „W naturę bytu osobowego wpisał Stwórca możność i władzę dawania siebie, a ta możność jest ściśle zespolona z właściwą osobie strukturą samoposiadania i samopanowania, z tym że jest *sui iuris et alteri incommunicabills*” — I d e m: *O znaczeniu miłości oblubieńczej*. (Na marginesie dyskusji). RF 1974, nr 2, s. 166.

<sup>250</sup> Por. I d e m: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 89. „Miłość wyrывa niejako osobę z (...) naturalnej nienaruszalności i nieodstępności. Miłość bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać Innej — tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabills*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację, kieruje się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że rezygnacja ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie — do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo »ekstazy« — wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny, jak w miłości oblubieńczej” — I b i d e m, s. 112–113.

<sup>251</sup> KDK, n. 22.

<sup>252</sup> Por. RH, n. 10. Zob. T. S t y c z e ń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 522–523.

<sup>253</sup> Por. T. S t y c z e ń: *Być sobą to przekraczać siebie...*, s. 522–523.

<sup>254</sup> Por. I b i d e m, s. 524.

człowiekowi (osobie), *in radice* zawiera się w Krzyżu. Boski Oblubieniec — jedyny Odkupiciel człowieka, w krzyżowej Ofierze przynosi Dar Kościołowi-Oblubienicy. Sakramentem zaś tego Daru, a zarazem głównym źródłem obdarowania Kościoła jest Eucharystia. Uobecniając i odnawiając Ofiarę Chrystusa, „Eucharystia wnika w tajemnicę Miłości, która w Bogu samym jest Niestworzonym Darem, a w Jego zbawczym Planie stanowi najwyższe, osobowe źródło wszelkiego obdarowania człowieka i świata”<sup>255</sup>.

Taki oto, chrystocentryczny kontekst, mają słowa Zbawiciela wyrażające ów głęboki paradoks człowieka: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je”<sup>256</sup>. Jak zauważa autor dzieła *Miłość i odpowiedzialność*, w niniejszym zdaniu Chrystus odsłania samo jądro miłości oblubieńczej, która winna zrealizować się w życiu każdej osoby. Objawione tu podstawowe prawo ludzkiej egzystencji i rozwoju niesie klarowne przesłanie: droga do spełnienia wiedzie wyłącznie przez oddanie siebie. Kształt tego niezwykłego daru rodzi się we wnętrzu osoby na podstawie dojrzałego postrzegania wartości oraz gotowości woli, by swoje niedostępne i nieprzekazywalne „ja” uczynić czyjąś własnością. Miłość oblubieńcza nie jest zatem czymś przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby; wręcz przeciwnie — stanowi radykalną „krystalizację całego ludzkiego »ja«”<sup>257</sup>. Nawiązując zaś do języka Ewangelii, wypada — za K. Wojtyłą — stwierdzić, że miłość tę specyfikuje nieodwołalna decyzja takiego „zadysponowania” swoim „ja”, która właściwie oznacza: „dać duszę”<sup>258</sup>. Toteż pojęcie miłości oblubieńczej (w znaczeniu ścisłym) odnosi się zawsze do — poprzedzonego łaską powołania — związku dwojga osób: albo wyłącznego i całkowitego oddania się Bogu w dziewictwie (beżzenności dla królestwa niebieskiego)<sup>259</sup>, albo nierozdzielnej komunii małżeńskiej mężczyzny i kobiety.

<sup>255</sup> K. Wojtyła: *Znak sprzectwu*. Paris 1980, s. 96; por. Jan Paweł II: *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* [17 IV 2003]. AAS 2003, s. 440–441, n. 11.

<sup>256</sup> Mt 10, 39.

<sup>257</sup> Por. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 89.

<sup>258</sup> Por. ibidem, s. 113. Autor przytoczone wcześniej zdanie Jezusa (Mt 10, 39) odczytuje następująco: „Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla mnie, ten ją znajdzie” — ibidem, s. 89.

<sup>259</sup> Zob. ibidem, s. 223–228; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 3: Chrystus odwołuje się do zmartwychwstańca. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 44–66.

### 1.2.3. Małżeńska *communio personarum*

Osobowym aktem wyboru, tj. aktem nieodwołalnej zgody małżeńskiej, w którym — wedle praw i woli Stwórcy — mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują, zostaje ukonstytuowana „głęboka wspólnota życia i miłości”. „Węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele”<sup>260</sup>. Niniejsze passusy soborowej Konstytucji „*Gaudium et spes*” stanowią znakomitą odpowiedź Kościoła na podyktowany przez „znaki czasu” postulat odnowy *institutum matrimonii* w duchu chrześcijańskiego personalizmu<sup>261</sup>. Co więcej, to doniosłe magisterium — zwłaszcza w kontekście całej teocentrycznej antropologii konstytucji z emblematycznym stwierdzeniem pewnego podobieństwa „pomiędzy jednością Osób Boskich a jednością dzieci Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”<sup>262</sup> — określa *implicitie* metodologiczny horyzont dalszych badań nad wspomnianą instytucją, powstałą z Bożego Źródła<sup>263</sup>.

Taki właśnie kierunek pogłębienia doktryny *de matrimonio* programowo przejął papież Jan Paweł II. Nader dobitnym tego świadectwem pozostaje papieska proklamacja, że adekwatne rozumienie małżeńskiej *communio personarum* to postrzeganie jej *in Trinitate*, czyli wedle miary „obrazu Bożego”<sup>264</sup>. Asumpt do głoszenia tej kluczowej tezy daje Ojcu św. bezpośrednio prawda biblijnego „początku”: „Stworzył (...) Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”<sup>265</sup>. Przyjęta bowiem perspektywa teologiczna z oryginalną papieską hermeneutyką daru<sup>266</sup> pro-

<sup>260</sup> KDK, n. 48.

<sup>261</sup> Zob. A. Miralles: *Amor y matrimonio en la „Gaudium et spes”*. „Lateranum” 1982, s. 295–354; L.C. Bernal: *Genesis de la doctrina sobre el amor conyugal de la Constitución „Gaudium et spes”*. EThL 1975, s. 49–81; A. Sarmento: *El „nosotros” del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como comunidad de vida y amor*. „Scripta theologica” 1999, s. 71–102.

<sup>262</sup> KDK, n. 24.

<sup>263</sup> Zob. A. Scola: *Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica*. „Anthropotes” 1999, s. 356–357.

<sup>264</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył Ich. T. 1...*, s. 50; por. też A. Scola: *Antropologia, etica e scienza*. „Anthropotes” 1985, s. 220–223.

<sup>265</sup> Rdz 1, 27. „Objawiona prawda o człowieku jako »obrazie i podobieństwie Boga« stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii” — MD, n. 6.

<sup>266</sup> Hermeneutykę daru określa papież nowym wymiarem, nową zasadą rozumienia i tłumaczenia teologiczno-antropologicznego fundamentu osoby oraz małżeńskiej *communio personarum* — Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył Ich. T. 1...*, s. 51; por. W. Chudy: *Obszary filozoficzne...*, s. 231; A. Pastwa: *Instytucjonalne cele*



wadzi do jednoznacznej konkluzji, że „obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunię osób, którą stanowią od początku mężczyzna i niewiasta. Funkcją obrazu jest odzwierciedlać (...) swój pierwowzór. Człowiek staje się odzwierciedleniem Boga nie tyle w akcie samotności, ile w akcie komunii. Jest wszakże »od początku« nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem Osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunia Osób»<sup>267</sup>. Konsekwentnie zatem archetypu<sup>268</sup> owej *intima communitas vitae et amoris* należy szukać nie gdzie indziej, tylko w samym Bogu — w trynitarnej tajemnicy Jego Życia.

Antropologiczne pogłębienie nauki o małżeństwie na gruncie chrystologiczno-trynitarnej, zainicjowane w cyklu katechez *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* i obecne już w adhortacji *Familiaris consortio*, swój w pełni dojrzały kształt znajduje w listach apostolskich Jana Pawła II: *Mulieris dignitatem* (1988) oraz *Gratissimum sane* (1994)<sup>269</sup>. W ślad za Chrystusem, powołującym w rozmowie z faryzeuszami doniosłe słowa z Księgi Rodzaju: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. (...) Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem”<sup>270</sup>, papież oświecla pierwotną sakralną rzeczywistość komunii małżeńskiej<sup>271</sup> prawdą Nowego Przymierza, czyli ostatecznym Samoobjawieniem się Trójjedynego Boga — niezgłębionej tajemnicy życia wewnętrznego Ojca, Syna i Ducha Świętego. Píše Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem*: „Bóg, który pozwala się poznać ludziom przez Chrystusa, jest jednością Trójcy: jednością w komunii. W ten sposób zostaje rzucone nowe światło również na to podobieństwo i obraz Boga w człowieku, o jakim mowa w Księdze Rodzaju. To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, znaczy nie tylko, iż każdy z nich z osobna jest podobny do Boga, będąc istotą rozumną i wolną. Znaczy to również, że mężczyzna i kobieta stworzeni jako »jedność dwójga« we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości,

---

małżeństwa w optyce biblijnej hermeneutyki papieża Jana Pawła II. PK 2005, nr 1–2, s. 86–87.

<sup>267</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 40.

<sup>268</sup> Zob. E. Wolicka: *Biblijny archetyp człowieka*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 159–183.

<sup>269</sup> Por. A. Scola: *Il disegno di Dio sulla persona...*, s. 330–332.

<sup>270</sup> Mt 19, 4–5. Pełny tekst źródłowy, do którego *explicitte* odnosi się Chrystus, jest następujący: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” — Rdz 1, 27; „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” — Rdz 2, 24.

<sup>271</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1..., s. 67.

jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego”<sup>272</sup>.

W *Liście do rodzin „Gratissimam sane”*, budując „krok po kroku” analogię trynitarną, Jan Paweł II penetruje głębię biblijnej antropogenezy. I tak jak poprzednio (w przywołanym wcześniej magisterium Ojca św.), hermeneutyczna egzegeza „początku” stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, co znaczy dla bytu osobowego — w jego wymiarze indywidualnym (*persona humana*)<sup>273</sup> i społecznym (małżeńska i rodzinna *communio personarum*)<sup>274</sup> — być „obrazem Boga”. Już na wstępie papież zwraca uwagę na znamieny fakt, że stwórcze słowo Boże w wydarzeniu (momencie) kreacji człowieka dopełnione jest zwrotem: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”<sup>275</sup>. „Stwórca jak gdyby wchodził w siebie przed stworzeniem człowieka, szukając wzoru i natchnienia w tajemnicy swojego Bytu, która poniekąd już tutaj objawia się jako Boskie »My«”<sup>276</sup>. Nie sposób przecenić ważności tej konstatacji dla dalszego zgłębiania sensu soborowej wypowiedzi o „pewnym podobieństwie pomiędzy jednością Osób Boskich a jednością dzieci Bożych”<sup>277</sup>. Jeśli pozostać w obszarze klasycznej myśli personalistycznej, owo biblijne *locus theologicus* potwierdza *explicite* to, co stanowi o wewnętrznej tożsamości każdej osoby: mężczyzny i kobiety. „Tożsamość ta — to zdolność do życia w prawdzie i miłości — to potrzeba prawdy i miłości jako wymiaru życia osobowego. Tego rodzaju potrzeba [...] otwiera człowieka równocześnie na Boga oraz na wszystko, co istnieje — otwiera go w sposób szczególny na drugiego człowieka, otwiera go ku życiu »w komunii«. Otwiera mężczyznę i kobietę w stronę małżeństwa i rodziny”<sup>278</sup>. W ten sposób zostaje dobitnie wyartykułowana Boska *veritas* o powołaniu małżonków do odnalezienia się w bezinteresownym darze z siebie<sup>279</sup> razem z fundamentalną prawidłowością ich osobowego istnienia: „[...] bytowania w prawdzie, które służy

<sup>272</sup> MD, n. 7.

<sup>273</sup> Konstruowana na modelu teologicznym Boskiej Komunii Osób trynitarna wykładnia struktury osoby stanowi — w ujęciu Jana Pawła II — „najgłębszy rys teologiczny tego wszystkiego, co można powiedzieć o człowieku” — Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewłastą stworzył ich*. T. 1..., s. 40; por. W. Chudy: *Obszary filozoficzne...*, s. 228–232.

<sup>274</sup> „Poprzez tę analogię, która wyraża się już na początku, w Księdze Rodzaju, dochodzimy do wyodrębnienia ludzkiego rodzicielstwa, a więc także ludzkiej rodziny. Kluczem do tego jest bardzo mocno uwydatniona w tym samym tekście zasada »obrazu« i »podobieństwa« Boga samego (por. Rdz 1, 26)” — Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 6.

<sup>275</sup> Rdz 1, 26.

<sup>276</sup> Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 6.

<sup>277</sup> KDK, n. 24.

<sup>278</sup> Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 8.

<sup>279</sup> Zob. KDK, n. 24.

miłości”<sup>280</sup>. „Być dla drugiego” w małżeństwie to przekraczać siebie w stronę *communio personarum* – komunii poznania i miłości<sup>281</sup>.

Nie wyczerpuje to, rzecz jasna, teologicznej głębi orędzia z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz”. Skoro małżeństwo jawi się jako komunია osób ukonstytuowana przez dar<sup>282</sup>, to – za Janem Pawłem II – wypada podkreślić, że owo małżeńskie bezinteresowne oddanie się osób jest „głęboko osadzone w Darze Boga-Stwórcy i Boga-Odkupiciela”<sup>283</sup>. W Osobie Ducha Świętego zatem należy widzieć twórcę prawdziwej komunii małżeńskiej. Wszak to właśnie Duch Ojca i Syna – Miłość i Dar w wewnętrznym życiu Trójcy, jest jednocześnie Źródłem wszelkiego obdarowania<sup>284</sup>. To w Nim dokonuje się istotowe zespolenie małżonków z tajemnicą trynitarnego „My”<sup>285</sup>.

Pełniejsze wyświeślenie ontycznego związku małżeńskiej *communio personarum* z misterium Trójjedynego Boga umożliwia optyka niedościgłych analiz „teologii ciała”, autorstwa Jana Pawła II. Stwórca wpisał bowiem w serce mężczyzny i kobiety dar komunii – tajemniczą rzeczywistość Swego obrazu i podobieństwa, nie inaczej, jak tylko na poziomie ich płciowej tożsamości<sup>286</sup>. Dlatego Chrystusowe odwołanie się do „początku” w przywołanej ewangelicznej rozmowie z faryzeuszami<sup>287</sup> sprowadza się w istocie do apelu, by spojrzeć na mężczyznę i kobietę (męża i żonę) spojrzeniem Stwórcy, by stanąć u samego Źródła i przyjrzeć się im w zwierciadle. Tym zwierciadłem zaś – „oknem” ukazującym małżonków w całym bogactwie zróżnicowanej płciowo osobowej struktury, „oknem” dosięgającym nieogarnionych głębin Stwórczego Pierwowzoru – jest ich własne ciało<sup>288</sup>. Czyż to nie w prawdzie swych ciał są oboje obrazem

<sup>280</sup> Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 11.

<sup>281</sup> G. Caffarra: *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 334–336; G. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 33, 35.

<sup>282</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 51–68.

<sup>283</sup> Por. *Idem*: *List do rodzin...*, n. 11.

<sup>284</sup> „W Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, (...) przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem (...), z którego jakby ze źródła (*fons vivus*) wypływa wszelkie obdarowanie względem stworzeń: obdarowanie istnieniem wszystkiego poprzez akt stworzenia; obdarowanie człowieka łaską poprzez całą ekonomię zbawienia” – DV, n. 10.

<sup>285</sup> Zob. Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 6, 8.

<sup>286</sup> Por. *Idem*: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 90.

<sup>287</sup> Mt 19, 3–9.

<sup>288</sup> Por. T. Styczeń: *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II-go „Teologii ciała”*. „Znak” 1982, s. 345–346; „Okno ciała” umożliwia wgląd do wnętrza podmiotowe-

Stwórcy, odbiciem wiecznej Komunii Osób? A jeśli tak, to czy można się dziwić, że antropologia (teologia) daru małżeńskiego okazuje się antropologią (teologią) ich ludzkiego ciała<sup>289</sup>?

Jeśli osoba jawi się jako byt komunijny: „ja” dla „ty” i „ty” dla „ja”, to paradygmat ten w odniesieniu do owego „głębokiego zjednoczenia, będącego wzajemnym oddaniem się sobie”<sup>290</sup> dwojga osób, radykalnie postuluje „oblubieńczy sens ciała” mężczyzny i kobiety. Jan Paweł II naucza, że ciało, wyrażające „kobiecość »dla« męskości” oraz „męskość »dla« kobiecości”, objawia cały istotowy sens małżeńskiej *communio personarum*, komunii budowanej na fundamencie daru osoby. Ciało zaświadcza zatem o niniejszej „podstawowej prawidłowości osobowego bytowania”, a jednocześnie zaświadcza o stworzeniu jako „podstawowym obdarowaniu” oraz o Miłości jako „źródle, z którego zrodziło się to obdarowanie i dar”<sup>291</sup>. Wynika stąd jednoznacznie, że powstanie „jedności dwojga” — w akcie zgody małżeńskiej identyfikującej wzajemną wymianę darów osoby — zasadza się na męsko-kobiecej dwoistości w łonie samej konstytucji człowieczeństwa. Owo somatyczne różnicowanie determinuje następnie treść „wspólnoty całego życia” męża i żony: określa kształt ich personalnej komunikacji „w prawdzie i miłości” oraz całą dynamikę relacji międzyosobowych w małżeństwie<sup>292</sup>.

Trynitarna wykładnia komunii małżeńskiej (analogia trynitarna), prowadzona w optyce „teologii ciała”, ujawnia *explicitie* leżącą u podstaw *institutum matrimonii* zasadę ontologiczną<sup>293</sup>. Jest nią miłość małżeńska, którą Jan Paweł II nazywa „wewnętrzną zasadą i trwałą mocą

---

go „ja” innym osobom, ponieważ „na zewnątrz” tylko ciało czyni człowieka dostępnym i komunikowalnym. Toteż analiza antropologiczna i postrzeganie *persona humana* w „oknie czynu” domagają się — jak to uczynił K. Wojtyła-Jan Paweł II — niejako otwarcia „okna ciała”. W konsekwencji, staje się oczywiste ważne założenie metodologiczne adekwatnej antropologii: „czytaniu człowieka w ciele i poprzez ciało” winno zawsze towarzyszyć „czytanie człowieka w czynie i poprzez czyn” — I d e m: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 96–97.

<sup>289</sup> Por. ibidem, s. 136.

<sup>290</sup> KDK, n. 48.

<sup>291</sup> Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewolastą stworzył ich*. T. 1..., s. 54. Dalej zaś papież naucza: „Męskość-kobiecość — czyli płeć — jest pierwotnym znakiem obdarowania stwórczego, a równocześnie uświadomionego przez człowieka jako mężczyznę-kobietę i niejako pierwotnie »przeżytego« daru. Z takim znaczeniem »płeć« wchodzi do teologii ciała” — ibidem.

<sup>292</sup> „Mężczyzna i kobieta, którzy dzięki związkowi małżeńskiemu »już nie są dwójgiem, lecz jednym ciałem« (Mt 19, 6), w wewnętrznej łączności osób i działań świadczą sobie wzajemną pomoc i posługę, doświadczając sensu swojej jedności i coraz pełniej ją osiągną” — KDK, n. 48; por. Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewolastą stworzył ich*. T. 3..., s. 35–36.

<sup>293</sup> Zob. W. G h u d y: *Obszary filozoficzne...*, s. 231–232.

komunii”<sup>294</sup>. Miłość ta „zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza”<sup>295</sup>. O kształcie takiej *amor coniugalis* przesądza fakt, że pochodzi ona z najwyższego Źródła — Boga, który jest Miłością<sup>296</sup>. Myśl ta, soborowej proveniencji, podjęta przez papieża Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*, rzuca światło na małżeńską realizację miłości wedle jej naturalnych (Boskich) przymiotów<sup>297</sup>. Jest to najpierw miłość, w której małżonkowie osiągają niezwykłą „jedność w ciele”, a mianowicie: „ja” żony staje się poniekąd własnym „ja” męża, „ja” męża — własnym „ja” żony<sup>298</sup>. Owo zjednoczenie mężczyzny i kobiety — owoc konstytutywnej decyzji złożenia daru z siebie dla drugiego i przyjęcia daru drugiego — jako odzwierciedlenie Boskiej Komunii Osób może zaś oznaczać tylko komunię nieodwołalną „nieodwracalnością daru”<sup>299</sup>. Czytelnym symbolem nieodwołalności tudzież niepodzielności tychże darów okazuje się zresztą ludzkie ciało. Przyjęcie osoby w darze ciała to nie „wybieranie w drugim”, branie czegoś od drugiego; wprost przeciwnie — to przyjęcie go „na zawsze”: nieodwołalnie i niepodzielnie („bez reszty”), czyli w całej prawdzie jego osobowego bytu<sup>300</sup>. Wynika stąd oczywista konkluzja, że miłość małżeńska jest przede wszystkim pełna i jako taka — musi pozostać wier-na i wyłączna aż do śmierci<sup>301</sup>.

<sup>294</sup> FC, n. 18.

<sup>295</sup> Ibidem, n. 13.

<sup>296</sup> Jan Paweł II przytacza w tym kontekście słynny *passus*, który sformułował w swej pierwszej encyklice: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” — RH, n. 10.

<sup>297</sup> Zob. HV, n. 8–9; por. G. P i a n a z z i: *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nel confronto della carità e dell'amicitia*. In: *Realtà e valori del sacramento...*, s. 302–305.

<sup>298</sup> Por. J a n P a w e ł I I: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 4..., s. 107.

<sup>299</sup> Por. T. S t y c z e ń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 114. Ontyczna struktura *persona humana* implikuje prawdę, że istotą aktu darowania się osoby jest jego nieodwracalność. Dar osoby jest darem tylko wtedy, gdy jest nieodwołalny — por. K. W o j t y ł a: *Rodzina jako „communio personarum”...*, s. 356–361.

<sup>300</sup> Ciało w swej prawdzie („nagości”) obrazuje niepodzielne osobowe „ja”. Toteż — jak zauważa T. Styczeń — „dar ciała i przyjęcie ciała z uwagi na nieoddzielność ciała-obrazu osoby od osoby-plerwoczoru obrazu oznaczają tę właśnie całkowitość i niepodzielność przyjęcia »ty« przez »ja« i »ja« przez »ty« i zarazem całkowitość i niepodzielność oddania się »ja« dla »ty« i »ty« dla »ja«. Całkowite przyjęcie zakłada innymi słowy totalny respekt dla integralności tego, kim jest przyjmowany, przyjęcie odpowiedzialnej troski o jego nienaruszalność” — T. S t y c z e ń: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”...*, s. 119.

<sup>301</sup> Zob. HV, n. 9; por. C. G a f f a r r a: *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.* In: *Teologia e Diritto canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 9 / Studi Giuridici. Vol. 12). Città del Vaticano 1987, s. 155–156.

W ten sposób zyskują swój trwały, niepodważalny fundament dwa istotne przymioty instytucji małżeństwa: jedność i nierozzerwalność<sup>302</sup>. Otóż, małżeńską *communio personarum* mogą ukonstytuować wyłącznie dwie osoby odmiennej płci: mężczyzna i kobieta, które wnoszą w małżeństwo całe specyficzne bogactwo osobowościowe (nie tylko biologiczne), korelujące z ich odrębnością na płaszczyźnie ludzkiej. Wyznacznikiem rzeczowego przymiotu jedności małżeńskiej jest przeto odwołanie się do naturalnego wymiaru obu płci: męskości i kobiecości, nie inaczej, jak tylko na zasadzie ich jednakowej godności<sup>303</sup>. Podkreślając monogamiczność związku małżeńskiego, Jan Paweł II stwierdza, że małżonkowie „powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru. Owa komunია małżeńska ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety i jest wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są. Stąd taka komunია jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej”<sup>304</sup>. Skoro zaś realizacja jedności małżeńskiej oznacza związek jednego mężczyzny i jednej kobiety, to jest oczywiste, że takiej komunii radykalnie zaprzecza poligamia. „Przekreśla ona wprost zamysł Boży, który został objawiony nam na początku, gdyż jest przeciwna równej godności osobowej mężczyzny i kobiety, oddających się sobie w miłości całkowitej, a przez to samo jedynej i wyłącznej”<sup>305</sup>.

Jeśli do istoty daru osób należy jego nieodwołalność, to wzajemny dar oblubieńców tworzący „głęboką wspólnotę życia i miłości”<sup>306</sup> winien być integralny i dlatego definitywny. W taki sposób — wedle pierwowzoru Boskiego „My” — zostaje ukonstytuowana „jedność dwojga”: nierozłączna komunია mężczyzny i kobiety<sup>307</sup>. Nie inaczej odczytuje dziś Kościół normatywną treść słów Chrystusa: „A tak już nie są dwoje, ale jedno ciało. Co

<sup>302</sup> Zob. A. P a s t w a: *Teologiczno-antropologiczny fundament Jedności i nierozzerwalności — istotnych przymiotów małżeństwa kanonicznego*. PK 2004, nr 1–2, s. 77–92.

<sup>303</sup> Sobór Watykański II mocno akcentuje „jednakową godność osobową kobiety i mężczyzny”. Znamienne jest, iż — zdaniem Ojców Soboru — właśnie przez tę równość ukazuje się w pełnym świetle „potwierdzona przez Pana jedność małżeństwa” — KDK, n. 49. Jan Paweł II z kolei na kanwie proklamacji „autentycznej osobowej godności każdego z małżonków” naucza, że owe „dwa somatycznie zróżnicowane podmioty uczestniczą na równi w zdolności życia »w prawdzie i miłości«. Zdolność ta, natury duchowej, odzwierciedla osobową konstytucję człowieka. Odzwierciedla ją wspólnie z ciałem. Przez to mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania »komunii osób«. Kiedy łączą się z sobą w małżeństwie jako »jedno ciało«, to zjednoczenie obojga winno równocześnie stanowić jedność »w prawdzie i miłości«. Wtedy posiada ono dojrzałość właściwą ludzkim osobom — stworzonym na obraz i podobieństwo Boga” — J a n P a w e ł I I: *List do rodzin...*, n. 8.

<sup>304</sup> Ibidem, n. 19.

<sup>305</sup> Ibidem.

<sup>306</sup> KDK, n. 48.

<sup>307</sup> J a n P a w e ł I I: *List do rodzin...*, n. 7.

wieć Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”<sup>308</sup> — Boską prawdę o istotnym przymiocie nierozzerwalności małżeństwa<sup>309</sup>. W opinii Jana Pawła II znamienne w tym względzie pozostają słowa soborowej *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „Ta wewnętrzna jedność, jako wzajemne oddanie się sobie dwóch osób, a także dobro dzieci wymagają pełnej wierności małżonków i zobowiązują ich do nierozłącznej jedności”<sup>310</sup>. I dlatego papież wyraża przekonanie, że „podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą — jak to uczynili Ojcowie Soboru — nauki o nierozzerwalności małżeństwa [...]. Należy na nowo przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i siłę. Zakorzeniona w osobowym i całkowitym obdarowaniu się małżonków i wymagana dla dobra dzieci nierozzerwalność małżeństwa znajduje swoją ostateczną prawdę w zamyśle Bożym wyrażonym w Objawieniu: Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła”<sup>311</sup>.

Miłość obłubieńcza spełnia się dynamicznie w wiernej i wyłącznej „jedności głęboko osobowej”; kierując się „od osoby do osoby”, chce objąć integralne *bonum personae*<sup>312</sup>. Dlatego złączeni w „jedno ciało”, małżonkowie są powołani, by stać się „jednym sercem” i „jedną duszą”<sup>313</sup>. Na tym jednak prawdziwa miłość się nie zatrzymuje, ale prowadzi męża i żonę do największego oddania, dzięki któremu — przez dar nowego życia — stają się współpracownikami Stwórcy<sup>314</sup>. Wypływająca z Boskiego Źródła *amor coniugalis* jest z natury swej płodna<sup>315</sup>. W niniejszej, teologicznej perspektywie — wyznaczonej nauką Soboru Watykańskiego II — Jan Paweł II ukazuje naturalne skierowanie małżeństwa ku jego instytucjonalnym celom<sup>316</sup>. Sięgając do biblij-

<sup>308</sup> Mt 19, 6.

<sup>309</sup> Czytelny świadectwem współczesnej troski Kościoła o obronę nienaruszalnej zasady nierozzerwalności małżeństwa jest nauczanie papieskie Jana Pawła II, w którym ważne miejsce zajmuje cykl środowych katechez: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. Warto przy tym zaznaczyć, że do przywołanych słów Chrystusa wprost odnoszą się pierwsze katechezy zatytułowane: *Chrystus odwołuje się do „początku”*.

<sup>310</sup> KDK, n. 48.

<sup>311</sup> FC, n. 20.

<sup>312</sup> Por. KDK, n. 49.

<sup>313</sup> Por. FC, n. 13.

<sup>314</sup> Por. ibidem, n. 14; zob. KDK, n. 50.

<sup>315</sup> Por. HV, n. 9.

<sup>316</sup> W tym miejscu wypada zaznaczyć, że soborowa *Konstytucja „Gaudium et spes”* dwukrotnie *explicitie* wymienia jeden instytucjonalny cel (celowość) małżeństwa: „Instytucja małżeńska i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków” — KDK, n. 48; „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury ukierunkowane są na płodność i wychowanie po-

nych „korzeni”, papież postrzega *ordinatio naturalis* komunii małżeńskiej dwutorowo, z jednoczesnym uwypukleniem istotnej koherencji owych celów (celowości), wyznaczonej jednością prawdy „obrazu Bożego”. Z jednej strony powołaniem małżeńskiej *communio personarum* jest bycie odbłaskiem doskonałości (*sacrum*) wewnętrznego życia Osób Trójcy Przenajświętszej, z drugiej zaś — odzwierciedleniem stwórczej mocy Boga. Precyzyjnie budowana, papieska analogia trynitarna swoje podstawy czerpie z Objawienia, a ściśle — z dwóch „tradycji” Księgi Rodzaju.

Starsza, „relacja jahwistyczna” zawiera opis odrębnego stworzenia kobiety, znajdujący kulminację w słowach: „Uczyńmy mu pomoc jemu podobną”<sup>317</sup>, i dalej: „[...] stają się jednym ciałem”<sup>318</sup>. Przekaz ten to ukazanie perspektywy osobowego spełnienia się małżonków we wzajemnym bezinteresownym darze z siebie, w harmonii z oblubieńczą „logiką” męskości i kobiecości. W „jedności dwojga” są oni od „początku” wezwani, by odkrywać integralny sens człowieczeństwa, tj. bytować nie tylko „obok siebie”, czy nawet „razem z sobą”, ale przede wszystkim „jedno dla drugiego”, i w ten sposób pomagać sobie wzajemnie w „byciu człowiekiem”. Człowieczeństwo — wedle trafnego ujęcia Jana Pawła II — oznacza zawsze wezwanie do komunii: w wymiarze doczesnym — powołanie do międzyludzkiej komunii osób, a w wymiarze nadprzyrodzonym — fundamentalne powołanie do udziału w Komunii Osób Boskich<sup>319</sup>.

Młodsza, „relacja kapłańska”<sup>320</sup> przedstawia z kolei stworzenie człowieka mężczyzną i kobietą i obdarzenie ich błogosławieństwem płodności<sup>321</sup>. Opis ten wiąże sens istnienia małżeńskiej „jedności dwojga” z wydarzeniem „głęboko ludzkim” i „wysoce religijnym” — wyrażającym „specjalne uczestnictwo” małżonków w stwórczym dziele Boga, jakim jest zrodzenie dziecka<sup>322</sup>. Swoistą rekapitulacją egzegezy natchnionego tekstu są słowa papieża zawarte w *Liście do rodzin*: „Jedność dwojga nie zamyka małżonków, nie jest dla nich samych. Jest otwarta w kierunku nowego życia i no-

---

tomstwa” — KDK, n. 50. Wszelako jednocześnie Ojcowie Soboru we wspomnianej Konstytucji ujawniają — nie wymieniony z nazwy — jeszcze inny instytucjonalny cel, co wynika ze słów: „Węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele” — KDK, n. 48; i dalej: „Małżeństwo nie zostało jednak ustanowione jedynie w celu zrodzenia dzieci, bowiem nierozwiązywalny charakter przymierza pomiędzy osobami i dobro potomstwa wymagają, aby również wzajemna miłość małżonków, okazywana we właściwym porządku, rozwijała się i dojrzewała” — KDK, n. 50.

<sup>317</sup> Rdz 2, 18.

<sup>318</sup> Rdz 2, 24.

<sup>319</sup> Por. MD, n. 7; zob. A. P a s t w a: *Instytucjonalne cele małżeństwa...*, s. 90–95.

<sup>320</sup> Rdz 1, 27–28.

<sup>321</sup> Por. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich. T. 4...*, s. 104.

<sup>322</sup> I d e m: *Encyklika „Evangelium vitae”* (25 III 1995). AAS 1995, s. 448–449, n. 43.



wej osoby. Małżonkowie jako rodzice są zdolni obdarzyć życiem istotę do nich samych podobną, nie tylko »kość z ich kości i ciało z ich ciała« (por. Rdz 2, 23), ale obraz i podobieństwo Boga — czyli osobę. (...) To, że mają stać się rodzicami, oznacza życiodajne współdziałanie ze Stwórcą. Współpracować ze Stwórcą w powołaniu do życia nowych istot ludzkich to znaczy przyczynić się do przekazania obrazu i podobieństwa Boga»<sup>323</sup>.

Tak oto w papieskim magisterium wyraźnie rysuje się adekwatny kształt instytucjonalnych celów małżeństwa. Akcentowana przez Jana Pawła II integralność „obrazu Bożego”, a także definiowany przezeń ontyczny i egzystencjalno-dynamiczny profil *amor coniugalis* implikują komplementarność *fines matrimonii*, ich wewnętrzną korelację i wzajemne przenikanie. Jednocześnie zaś *explicit*e objawia się autonomia owych celów, wykluczająca ich jakiegokolwiek — deprecjonujące — hierarchiczne podporządkowanie<sup>324</sup>. Kluczowe dla „teologii ciała” słowa Księgi Rodzaju: „Uczyrmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”<sup>325</sup>, pozwalają przeto rozciągnąć analogię trynitarną małżeństwa zarówno na — zorientowane ku *sacrum* Komunii Osób Boskich — „dobro małżonków” (*bonum coniugum*), jak i na udział mężczyzny i kobiety (męża i żony) w stwórczej mocy Trójjedynego Boga, czyli „zrodzenie i wychowanie potomstwa” (*bonum prolis*)<sup>326</sup>.

### 1.3. Rzeczywistość sakramentalna — „przymierze małżeńskie”

„Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>327</sup>. Niniejsze kluczowe zdanie Vaticanum II, umieszczone na początku *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, określa dziś główny kierunek odnowionej eklezjologii<sup>328</sup>. Przesądziło o tym

<sup>323</sup> I d e m: *List do rodzin...*, n. 8; zob. też A. P a s t w a: *Instytucjonalne cele małżeństwa...*, s. 95–99.

<sup>324</sup> Prezentowana przez współczesne Magisterium teologiczna wizja małżeństwa wykazuje nieadekwatność podziału celów małżeństwa kanonicznego na cele pierwszorzędne i drugorzędne, jak to było w CIC 1917 (can. 1013 § 1).

<sup>325</sup> Rdz 1, 26; por. J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył Ich. T. 1...*, s. 32.

<sup>326</sup> Por. KPK 1983, kan. 1055 § 1.

<sup>327</sup> KK, n. 1.

<sup>328</sup> Zdaniem K. Rahnera, zarówno przytoczone, jak i podobne określenia Kościoła, zwłaszcza *universale salutis sacramentum* (KK, n. 48; DM, n. 1) czy *humanae salutis sacramentum* (KK, n. 59), należy uznać za jedno z najbardziej aktualnych i oryginalnych wy-

m.in. posoborowe magisterium papieskie, a zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II. Niepodważalny pozostaje wkład tegoż papieża w ukazywanie chrystologiczno-eklezyjalnych, a zarazem głęboko osobowych podstaw sakramentalności Kościoła oraz całego życia chrześcijańskiego.

Nie jest przeto dziełem przypadku, że Jan Paweł II, podejmując — na kanwie „klasycznego” tekstu z Listu do Efezjan (5, 21—33) — wysiłek nowego odczytania „wielkiej karty” chrześcijańskiego małżeństwa<sup>329</sup>, dociera do samych korzeni autoświadomości Kościoła: odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy. Ze znakomitych papieskich analiz „teologii ciała” stopniowo wyłania się prawda o *sacramentum matrimonii*, poczynawszy od stwierdzenia, że „ciało” — widzialny znak rzeczywistości niewidzialnej: duchowej i Boskiej — wchodzi w ontyczną strukturę sakramentu<sup>330</sup>, po ukazanie doniosłości, konstytutywnego dla *sacramentum matrimonii* i kościelnego porządku sakramentalnego, aktu Wcielenia Syna Bożego. Właśnie w Chrystusie, słusznie nazywanym Prasakramentem<sup>331</sup>, tajemnica odwiecznie ukryta w Bogu staje się widzialna. W znaku „widzialności Niewidzialnego”, tj. w historycznym wydarzeniu Chrystusa i Kościoła, Bóg udziela się człowiekowi w swej transcendentnej prawdzie i miłości. W ten sposób nierozrwalna jedność Mistycznego Ciała z Chrystusem — Jego Głową, stanowi ostateczne objawienie i urzeczywistnienie *mysterium magnum*<sup>332</sup>. W centrum owej tajemnicy i tym samym w centrum małżeństwa staje Odkupiciel, w Nim objawia się i dopełnia dzieło odwiecznej miłości Stwórcy do człowieka.

---

powieździ w eklezjologii Soboru — K. Rahner: *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*. In: Idem: *Schriften zur Theologie*. Bd. 10. Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, s. 424; zob. też W. Kasper: *Die Kirche als universales Sakrament des Heiles*. In: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Festschrift für Karl Rahner*. Hrsg. E. Klinger, K. Wittstadt. Freiburg—Basel—Wien 1984, s. 221—239.

<sup>329</sup> Papieskie nauczanie o sakramencie małżeństwa w ramach cyklu środowych katechez poświęconych małżeństwu i rodzinie (druga część) nosi tytuł: *Sakrament — Jan Paweł II: Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*

<sup>330</sup> Zob. ibidem, s. 23.

<sup>331</sup> Cytowany K. Rahner nazywa Misterium Wcielenia „praformą sakramentu” (*Urform des Sakraments*), samego Chrystusa zaś — „Prasakramentem” (*Ursakrament*) — zob. K. Rahner: *Kirche und Sakramente*. Freiburg 1960, s. 14; Idem: *Die Ehe als Sakrament...*, s. 530; por. E. Schillebeeckx: *Christus...*, s. 25.

<sup>332</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 48.

### 1.3.1. Sakrament najpierwotniejszy

„Komunia miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia — wedle ujęcia adhortacji *Familiaris consortio* — znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną i kobietą”. Ich miłosna więź „staje się obrazem i znakiem przymierza łączącego Boga z Jego ludem”<sup>333</sup>. Tę podstawową prawdę o „początku” przypomniał Chrystus<sup>334</sup>, kiedy wskazał na małżeństwo jako najpierwotniejsze „uwidocznienie” i urzeczywistnienie zbawczego planu Boga w tajemnicy Stworzenia<sup>335</sup>. Mąż i żona zespoleni w prawdzie i miłości jako dzieci Boże, przybrani za synów w jedynym, odwiecznie umiłowanym Synu, już wówczas zostali powołani do tej szczególnej komunii na podobieństwo jedności Osób Boskich<sup>336</sup>. Sens proklamacji Zbawiciela, nawiązującej do fundamentalnego biblijnego tekstu o małżeństwie: „[...] stworzył ich jako mężczyznę i kobietę [...]; już nie są dwoje, lecz jedno ciało”<sup>337</sup>, nie pozostawia wątpliwości. Małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy — znak skutecznie przenoszący w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu tajemnicę<sup>338</sup> — ujawnia od „początku” swój wymiar sakralny i sakramentalny. Ustanowione w kontekście pierwszego Przymierza ze Stwórcą, naturalne małżeństwo miało służyć przekazywaniu kolejnym pokoleniom „sakramentu stworzenia”<sup>339</sup>, czyli całego dziedzictwa łaski: nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w Umiłowanym Synu<sup>340</sup>.

Nie tracąc z pola widzenia owej chrystocentrycznej perspektywy, Jan Paweł II autorytatywnie objaśnia prawdę „początku”: sytuację pierwotnego obdarowania oblubieńców bytem i łaską, stan ich pierwotnej niewinności i sprawiedliwości. Antropologiczną tudzież *stricte* teologiczną refleksję na ten temat otwiera papieska egzegeza odnoszącego się do małżonków *passus* Księgi Rodzaju: „[...] nie odczuwali nawzajem wstydu”<sup>341</sup>. Zdaniem Ojca św., niniejsze słowa wyrażające afirmację tego, „co immanent-

<sup>333</sup> FC, n. 12.

<sup>334</sup> Zob. Mt 19, 3–9.

<sup>335</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 37.

<sup>336</sup> KDK, n. 24.

<sup>337</sup> Mt 19, 4–5; por. Rdz 2, 24.

<sup>338</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 67.

<sup>339</sup> W nauczaniu Jana Pawła II związek małżeński jawi się jako integralna część i centralny punkt „sakramentu Stworzenia”. W takiej perspektywie małżeństwo jest *par excellence* sakramentem najpierwotniejszym — I d e m: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 51.

<sup>340</sup> Zob. Ef 1, 4–6.

<sup>341</sup> Rdz 2, 25.

nie osobowe, w tym, co kobiece i męskie”, ukazują istnienie w samym sercu małżeńskiej *communio personarum* niezwykle międzyosobowej komunikacji<sup>342</sup>. Dzięki komunii osób konstituuje się — w całej swej radykalnej prostocie i czystości — „osobowa intymność” wzajemnych odniesień. „Owej pełni »zewnętrznej« widzialności, o jakiej stanowi nagość »fizyczna« (...), odpowiada »wewnętrzna« pełnia widzenia człowieka w Bogu, to znaczy wedle miary »obrazu Boga«”<sup>343</sup>. W ten oto sposób, zgodnie z wymogiem prawdy o godności osoby, objawia się miłość oblubieńcza — wraz interpersonalnej afirmacji małżonków<sup>344</sup>. Mężczyzna i kobieta (mąż i żona), dokonując wolnego wyboru w przymierzu miłości<sup>345</sup> — bogaci darem drugiej osoby, ale i własnym obdarowaniem<sup>346</sup> — doświadczają sensu swego spełnienia.

Analiza sytuacji „uszcześliwiającego początku” i stwórczego obdarowania małżonków — a także zjawiska ujawnionej hermeneutycznie absorpcji wstydu przez miłość<sup>347</sup> — prowadzi nurt papieskiej egzegezy biblijnej ku tajemnicy pierwotnej niewinności. Jan Paweł II zauważa, że autor relacji jahwistycznej w Rdz 2, 23–25 ukazuje wieńczące misterium Stworzenia niezwykle „świętowanie człowieczeństwa”<sup>348</sup>. W samym centrum stwórczego promieniowania Miłości, która niesie z sobą moc konsekracyjną<sup>349</sup>, pierwotna niewinność mężczyzny i kobiety (męża i żony) staje się ikoną ich nadprzyrodzonego szczęścia — stanu świętości małżonków<sup>350</sup>. W tym miejscu papież dochodzi do kulminacyjnej konstatacji: w osobie ludzkiej, która jest szczytem Boskiego obdarowania, a najpełniej w małżeńskiej *communio personarum* u „początku” dziejów objawiona zostaje sakramentalność całego stworzenia. Małżeństwo zaś — najpierwotniejszy sakrament — jawi się jako widzialny i skuteczny znak zbawczej ekonomii. Jej źródłem jest tajemnica Trójjedynego Boga: „[...] tajemnica prawdy i miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo”<sup>351</sup>.

<sup>342</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 49–50.

<sup>343</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>344</sup> Zob. KDK, n. 24; Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 11.

<sup>345</sup> FC, n. 11.

<sup>346</sup> Zob. I d e m: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 63–64.

<sup>347</sup> Por. ibidem, s. 59. „Mężczyzna i kobieta widzą siebie (wedle Rdz 2, 25) jakby wzrokiem samej tajemnicy Stworzenia (...). Ich wzajemne widzenie (...) ma wewnętrzny wymiar uczestnictwa w widzeniu samego Stwórcy — w tym widzeniu, o którym kilkakrotnie mówi tekst kapłański »widział Bóg, że było dobre..., że było bardzo dobre«” — ibidem, s. 50.

<sup>348</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>349</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>350</sup> Ibidem, s. 68; zob. J. Bajda: *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 195–197.

<sup>351</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 67.

Już świadectwo zapisane w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, a jeszcze pełniej — oświecona przez Jana Pawła II — teologia Listu do Efezjan jednoznacznie wskazują, że rzeczywistość stworzenia mężczyzny i kobiety jest przeniknięta ich odwiecznym wybraniem w Chrystusie: powołaniem do świętości przez łaskę przybranego synostwa<sup>362</sup>. Od początku zatem nadprzyrodzony dar — łaska sprawiedliwości i pierwotnej niewinności — staje się udziałem małżonków ze względu na Tego, który odwiecznie był Umiłowany przez Ojca. W wymiarach czasu i historii obdarowanie to uprzedza przyjście Syna Bożego w ludzkim ciele i odkupienie dokonane przez Jego Krew<sup>363</sup>.

Dopiero taka, tzn. chrystologiczna, optyka ujawnia integralny sens „najpierwotniejszego sakramentu”. Biblijne słowa: „[...] stają się jednym ciałem”<sup>364</sup>, już nie tylko wyrażają ukonstytuowanie podstawowej ludzkiej wspólnoty, która obdarowana mocą prokreacji służy kontynuowaniu kreacji, tj. przedłużaniu dzieła Stworzenia<sup>365</sup>. Jak podkreśla Jan Paweł II, ustanowienie małżeństwa oznacza jednocześnie realizację Boskiego zamysłu zbawczego. Odpowiadająca odwiecznemu wybraniu mężczyzny i kobiety<sup>366</sup> inicjatywa zbawcza wzięła swój początek od Boga-Stworzyciela, a nadprzyrodzoną skuteczność — utożsamianą z samym aktem stworzenia człowieka w stanie pierwotnej niewinności — od umiłowanego Syna. Małżeństwo zatem miało służyć nie tylko przedłużaniu dzieła Stworzenia (prokreacji), ale także „przenoszeniu na dalsze pokolenia ludzi samego »sakramentu Stworzenia«, czyli nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w przedwiecznym Synu — owoców, jakimi człowiek został obdarowany przez Boga w samym akcie Stworzenia”<sup>367</sup>.

Kiedy ludzkie szczęście zostaje dramatycznie przerwane upadkiem pierwszych rodziców i nad całą ludzkością rozpościera się horyzont grzechu i śmierci<sup>368</sup>, jutrzienka nadziei — proroctwo Protoewangelii<sup>369</sup>, zwiastu-

<sup>362</sup> „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli” — Ef 1, 4–5.

<sup>363</sup> Zob. ibidem 1, 6–7; Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 49–50.

<sup>364</sup> Rdz 2, 24.

<sup>365</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 1...*, s. 66.

<sup>366</sup> Por. Ef 1, 4.

<sup>367</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 51.

<sup>368</sup> Zob. Rdz 3.

<sup>369</sup> Rdz 3, 15; por. MD, n. 11. Nadzieję, zakotwiczoną w niezachwianej wierności Boga zawsze dochowującego Przymierza, streszcza retoryczne pytanie: czy „dramat człowieka upadłego, lecz usiłującego powstać i ocalić prawdę swego bycia mógł nie poruszyć i nie stać się dramatem Tego, z którego stwórczego: »Bądź« i »Dobrze, bardzo dobrze, że jesteś«, człowiek zaistniał i jest?” — T. S t y c z e ń: „Początek” wyrazić „sercem”. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 2...*, s. 12.

je Odkupiciela, który przyjdzie na ziemię, by odwołać się do „początku” i przemówić do „serca” człowieka<sup>360</sup>. Wcielenie Syna Bożego przyniesie kulminację Objawienia i pełnię daru Przenajświętszej Trójcy. Co istotne, człowieczeństwo mężczyzny i kobiety zostanie oświecone czynem-miłością samego Boga, który daje się ludzkości jako Życie świata. *Redemptor hominis* — przez Wcielenie zjednoczony z każdym człowiekiem<sup>361</sup> — ujawni do końca głębię ludzkiego „wnętrza”. Wypełnione Bogiem, odkupione serca małżonków staną się na nowo sakramentem: znakiem i narzędziem Bożego Daru. W tym szczytowym objawieniu jedności człowieka („nowy Adam”) oraz oblubieńczej jedności wspólnotowej („Oblubieniec — Oblubienica”), w samym centrum dziejów ludzkich staje Odkupiciel — Serce i Źródło prawdziwej jedności<sup>362</sup>.

Nieprzypadkowo zatem Jan Paweł II w teologicznej refleksji nad istotą objawionej prawdy o małżeństwie koncentruje swą uwagę na Chrystusie odwołującym się do „człowieka wewnętrznego”, tj. człowieka dotkniętego skutkami grzechu pierworodnego, ale jednocześnie noszącego w swym sercu niezmiennie treść Prawa<sup>363</sup>, czyli etos „początku” — powołanie odkrycia i odzwierciedlenia w małżeńskiej autorealizacji Boskiego Pierwowzoru<sup>364</sup>. Chrystusowe słowa z Kazania na górze: „[...] kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”<sup>365</sup>, rzucają światło na problem transparencji owego wizerunku. Tak jak pierwotną godność „obrazu i podobieństwa Bożego”, czyli świętość komunii małżeńskiej oraz samych małżonków, wyrażał symboliczny fakt, że obaj „byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu”, tak w sytuacji sprzeniewierzenia się prawdzie „początku” — kiedy skutek złamania Przymierza ze Stwórcą „obraz Boży” został „przyćmiony”<sup>366</sup> — mężczyzna i kobieta przeżywają „narodziny wstydu”<sup>367</sup>. W stanie grzechu „nagość” ujawnia wy-

<sup>360</sup> „Teologia ciała” Jana Pawła II konsekwentnie podąża za Chrystusem, tropem kluczowych słów, które Odkupiciel człowieka wypowiedział o małżeństwie. W kolejnej odsłonie papież nawołuje do Jezusowej proklamacji z Kazania na górze: „Styszełście, że powiedziałem: »Nie cudzołóż«. A Ja wam powiadam: każdy, kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27–28) — zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2...

<sup>361</sup> Zob. KDK, n. 22.

<sup>362</sup> Zob. RH, n. 7–9; por. J. Bajda: „Chrystus odwołuje się do serca”. Wokół problemu interloryzacji. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 163.

<sup>363</sup> Por. Rz 2, 15.

<sup>364</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 22–23; T. Styczeń: „Początek” wyrazić „sercem”..., s. 6–7.

<sup>365</sup> Mt 5, 28.

<sup>366</sup> Zob. MD, n. 9.

<sup>367</sup> Por. Rdz 3, 10.

obcowanie z Miłości, która była źródłem pierwotnego obdarowania małżonków. Tę sytuację opresji, w jakiej znaleźli się pierwsi rodzice, określa papież mianem „zawstydzienia człowieczeństwem”. Jest to „zawstydzienie wewnętrznym odejściem od tego, przez co człowiek w samej tajemnicy Stworzenia stanowił »obraz Boży« zarówno w swym osobowym »ja«, jak też w międzyosobowej relacji, poprzez pierwszą komunię osób”<sup>368</sup>. Fenomen wstydu<sup>369</sup> pozostaje zatem wymownym znakiem, że człowiek pomimo tragicznej niewierności wciąż nosi w sercu, które go oskarża, własny „początek”<sup>370</sup>.

Chrystus apelujący do serca „człowieka pożądliwości” uświadamia mężczyźnie i kobiecie potencjalne zagrożenie ich jedności (*una caro*), odpowiadającej prawdzie „obrazu Bożego”<sup>371</sup>. W fenomenologicznym opisie stanu utraconej niewinności Jan Paweł II podkreśla najpierw, że właśnie wstyd odsłania owo konstytutywne pęknięcie wewnątrz człowieka skutkujące rozbiciem jego naturalnej, duchowo-cielesnej jedności. W ciele, które nie jest już poddane duchowi zgodnie z ideałem pierwotnej harmonii, ogniskuje się stałe „zarzewie oporu” względem ducha, co permanentnie zagraża duchowej (moralnej) spójności osoby ludzkiej. W sytuacji grzechu ciało ludzkie — wedle ekspresyjnych słów papieża — „przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Bożego”<sup>372</sup>.

Zachwianie osobowej integracji własnego ciała „człowiek pożądliwości”<sup>373</sup> odczuwa przede wszystkim na poziomie płciowości — w seksualnej relacji do drugiego człowieka — pozostającej w bezpośrednim związku z powołaniem mężczyzny i kobiety, by stać się „jednym ciałem”<sup>374</sup>. Jeśli grzech pierworodny skutkuje w każdym z nich realnym zagubieniem poczucia obrazu Bożego, co objawia się wstydem ciała, to — zdaniem papieża — w całokształcie odniesień mężczyzna — kobieta (mąż — żona) tenże

<sup>368</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 31.

<sup>369</sup> Papież naucza o podwójnym znaczeniu wstydu: „[...] wstyd wskazuje na zagrożenie wartości i równocześnie wartość tę wewnętrznie zabezpiecza” — ibidem, s. 34; zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, (rozdział *Metafizyka wstydu*), s. 156–172.

<sup>370</sup> Por. T. Styczeń: „Początek” wyrazić „sercem”..., s. 11.

<sup>371</sup> Zob. MD, 10.

<sup>372</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 32.

<sup>373</sup> Nawiązując do św. Jana Ewangelisty (1 J 2, 16), Jan Paweł II mówi w tym miejscu o trojakiej pożądliwości. Oprócz zwięzłego wskazania na pożądliwość oczu i pychę tego życia papież koncentruje się głównie na analizie pożądliwości ciała. „Pożądliwość, w szczególności pożądliwość ciała, stanowi swoiste zagrożenie [...] tej struktury samoposiadania i samopanowania, poprzez którą konstytuuje się osoba ludzka. [...] Człowiek pożądliwości nie panuje swojemu ciału w taki sposób, z taką prostotą i »naturalnością«, jak człowiek pierwotnej niewinności. Struktura samoposiadania, istotna dla osoby, jest w nim niejako zachwiana u samych podstaw” — ibidem, s. 32–33.

<sup>374</sup> Ibidem, s. 33.

wstyd wyraża dodatkowo zachwianie poczucia oblubieńczego sensu ciała: męskości „dla” kobiecości, kobiecości „dla” męskości. W konsekwencji — paradoksalnie — płciowość, stanowiąca „tworzywo” komunii osób, staje się przeszkodą w osobowym odniesieniu mężczyzny i kobiety<sup>375</sup>.

Pożądliwość, skutkująca ograniczeniem, czy wręcz wypaczeniem oblubieńczego sensu ciała<sup>376</sup>, naznacza relacje małżeńskie swoistym piętnem, co odzwierciedla biblijna proklamacja: „[...] ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”<sup>377</sup>. W komentarzu do tych słów Jan Paweł II naucza, że jeśli ciało męża i żony swoją męskością i kobiecością nie przestaje wyzwalać pragnień osobowego zjednoczenia („ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia”), to jednocześnie pożądliwość nadaje tym pragnieniom swój specyficzny — sprzeczny z aspiracjami ludzkiego ducha — profil: „on będzie panował nad tobą”. Pożądliwość zatem modyfikuje komunijną strukturę międzyosobowych relacji małżeńskich, sprawia, że oboje: mężczyzna i kobieta, niejako zdeterminowani seksualnie, szukają zaspokojenia ciała kosztem autentycznej komunii osób<sup>378</sup>.

Pełniejszą interpretację sensu Chrystusowej demaskacji „człowieka pożądliwości” przynosi papieska analiza etyczna zagubienia daru wolności przez małżonków. Jeśli jest oczywiste, że mężczyzna i kobieta mogą się zrealizować w małżeństwie tylko jako „szczery (bezinteresowny) dar z siebie”<sup>379</sup>, to tak samo prawdą jest, że w realizacji tego powołania na przeszkodzie staje pożądliwość (szczególnie zaś pożądliwość ciała), która naruszając integralność „bezinteresownego daru”, uderza w godność małżonków. Dzieje się tak dlatego, że mąż i żona wyrażają osobowy dar właśnie w swojej cielesnej konstytucji (męskości i kobiecości), a pożądliwość — objawiająca się swoistym „przymusem ciała” — w zasadniczy sposób je depersonalizuje, tj. czyni przedmiotem „dla” drugiego. Jak zauważa papież, podmiotowość osoby ustępuje wtedy przed przedmiotowością ciała. Zamiast stanowić wspólnie podmiot w sakramentalnej „jedności ciała”, małżonkowie, na skutek zdeintegrowanej seksualności, stają się dla siebie przedmiotem. Pożądliwość niesie więc z sobą realne zagrożenie:

<sup>375</sup> Zob. ibidem, s. 35–36.

<sup>376</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>377</sup> Rdz 3, 16; zob. MD, n. 10.

<sup>378</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 2...*, s. 39. „Pożądliwość ciała ogranicza i wypacza ten obiektywny sposób bytowania ciała ludzkiego, który stał się jego udziałem w tajemnicy Stworzenia. Miary tego ograniczenia czy wypaczenia doświadcza »serce« ludzkie przede wszystkim w kręgu wzajemnych odniesień mężczyzna — kobieta. Właśnie w doświadczeniu »serca« kobiecość i męskość (kobiecość »dla« męskości i *vice versa*) przestaje jak gdyby być wyrazem ducha wzywającego do osobowej komunii, a pozostaje tylko przedmiotem atrakcji” — ibidem, s. 41.

<sup>379</sup> KDK, n. 24.



małżeński „układ obdarowania” może się zmienić w „układ przywłaszczenia”<sup>380</sup>.

Wszelako, pomimo zaciemnienia „obrazu Bożego” w sercach małżonków — po grzechu, czyli w sytuacji, gdy ich duchowe „wnętrza” stały się miejscem wzajemnego przesilania się miłości i pożądliwości<sup>381</sup> — etos Stworzenia nie mógł utracić swej obowiązywalności. W nauce Chrystusa zostaje zatem na nowo przypomniany i potwierdzony jako etos Ewangelii i Odkupienia<sup>382</sup>. Nieprzypadkowo ewangeliczna rozmowa z faryzeuszami w której Boski Nauczyciel broni nienaruszalnych praw „jedności dwojga” (*una caro*)<sup>383</sup>, jest zarazem świadectwem obrony godności ludzkiego ciała. Jakkolwiek przez grzech mężczyzna i kobieta częściowo zatracili owe przejrzyste poczucie oblubieńczego znaczenia swej męskości i kobiecości to jednak wciąż niosą w swych sercach pierwotną prawdę znaku sakramentalnego<sup>384</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II podkreśla, że uprzednio przywołane słowa Chrystusa z Mt 5, 27–28 żadną miarą nie pozostają samym tylko oskarżeniem ludzkiego serca, czy też postawieniem go w stan trwałego podejrzenia; niedorzecznością jest twierdzenie, jakoby nauka ta miała cokolwiek wspólnego z manichejskim potępieniem cielesności (płci)<sup>385</sup>. Chrystusowe słowa winny być odbierane przede wszystkim jako wezwanie skierowane do mężczyzny i kobiety — w ramach orędzia łaski

---

<sup>380</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ieh. T. 2...*, s. 43. W etycznym opisie zagrożeń związanych z „pożądliwością” papież zwraca uwagę, że tak jak „wolność daru” łączy się z pełną realizacją oblubieńczego sensu ciała, tak „przymus ciała” oznacza zagubienie tej wolności. Wtedy ciało, widziane wyłącznie jako przedmiot zaspokojenia seksualnego, w konsekwencji może stać się „obszarem przywłaszczenia” drugiego człowieka. „Pożądanie odsuwa i oddala cały intencjonalny kształt wzajemnego bytowania mężczyzny i kobiety od właściwych dla odwiecznego wezwania horyzontów osobowo-komunijnych, a redukuje ten kształt, niejako go spycha w kierunku wymiarów przedmiotowo-utylitarnych, w ramach których człowiek tylko »posługuje się« człowiekiem, ponieważ »używa« go tylko do zaspokojenia swoich potrzeb” — ibidem, s. 67.

<sup>381</sup> Zob. ibidem, s. 42.

<sup>382</sup> Por. MD, n. 12.

<sup>383</sup> Zob. Mt 19, 5–6.

<sup>384</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ieh. T. 2...*, s. 77.

<sup>385</sup> Papież podkreśla, że podczas gdy dla mentalności manichejskiej „ciało” stanowi „anty-wartość”, to dla chrześcijaństwa jest ono zawsze „nie-dość-wartością”: „Manichejski sposób rozumienia i wartościowania ciała i płci człowieka jest zasadniczo obcy Ewangelii, jest niezgodny z właściwym sensem słów z Kazania na górze, jakie wypowiedział Chrystus. Słowa te nie mogą być rozumiane ani też interpretowane wedle klucza manichejskiego. Nie zawierają one w sobie żadną miarą potępienia ciała i płci. Zawierają tylko wezwanie do przezwyciężenia trójakiej pożądliwości, a w szczególności pożądliwości ciała, co płynnie właśnie z afirmacji osobowej godności ciała i płci — i tejże afirmacji jedynie służy” — ibidem, s. 79; zob. też A. Ruiz Retegui: *Sobre el sentido de la sexualidad*. „Anthropotes” 1988, s. 227–260.

i nadziei Odkupienia<sup>386</sup> — do przewyciężenia pożądliwości i możliwie pełnej aktualizacji oblubieńczego sensu ciała w wewnętrznej wolności osobowego daru<sup>387</sup>.

To wezwanie, kierowane do małżonków niezmiennie od zarania dziejów, przypomina, że Bóg, który jest Miłością i w sobie samym przeżywa tajemnicę Komunii Osób<sup>388</sup>, powołuje mężczyznę i kobietę, by w osobowym autentyzmie człowieczeństwa — w prawdzie swej męskości i kobiecości — urzeczywistniali treść najpierwotniejszego sakramentu: tajemnicę realnego uczestnictwa w Miłości i Życiu Przenajświętszej Trójcy<sup>389</sup>. W Jezusie Chrystusie, który nie tylko wzywa ludzkie serca, ale je również leczy i przemienia, to wezwanie nabiera szczególnej doniosłości tudzież mocy sprawczej, kiedy staje się jasne, że misterium Odkupienia, a przede wszystkim tajemnica „odkupienia ciała”, dokonuje się nie inaczej, jak tylko na podłożu „historycznej” grzeszności człowieka<sup>390</sup>.

Słowa Chrystusa, osadzone w całej zbawczej rzeczywistości Stworzenia i Odkupienia, czynią dziedzictwo „początku” ze wszech miar aktualnym<sup>391</sup>. Zarówno odpowiedź udzielona faryzeuszom w sprawie nierozzerwalności małżeństwa, jak i słowa z Kazania na górze o przewyciężaniu pożądliwości wyrażają najgłębszą myśl teologiczną, że Stwórca „zadał” człowiekowi jego ciało, a w męskości i kobiecości „zadał” mu poniekąd całe jego człowieczeństwo — godność osoby. Kreując w ten sposób sakramentalny znak międzyosobowej komunii, Bóg wyznaczył małżeńskim oblubieńcom wzniosłe powołanie: przenoszenia na potomnych sakramentu Stworzenia — nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania mężczyzny i kobiety w Umiłowanym Synu<sup>392</sup>. Stwórca, stawiając „u początków” stosowne do tej godności wymagania, w Chrystusie-Odkupicielu ukazuje małżonkom na nowo drogi ich podjęcia i wypełnienia<sup>393</sup>.

<sup>386</sup> Por. Rz 8, 23.

<sup>387</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 81–82.

<sup>388</sup> Zob. FC, n. 11.

<sup>389</sup> Por. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 1..., s. 67.

<sup>390</sup> W tym kontekście papież wskazuje na teologiczną formułę, która określa stan człowieka „historycznego” jako *status naturae lapsae simul ac redemptae* — *Idem*: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 78.

<sup>391</sup> Zob. *ibidem*, s. 82–83.

<sup>392</sup> Por. Ef 1, 4–6.

<sup>393</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 2..., s. 116–117.

### 1.3.2. Sakrament Nowego Przymierza

Złamanie przez grzech pierwszego Przymierza ze Stwórcą spowodowało wyparcie z serc mężczyzny i kobiety dziedzictwa łaski, i w konsekwencji małżeństwo utraciło nadprzyrodzoną skuteczność w aktualizowaniu zbawczej ekonomii „sakramentu Stworzenia”. Jednakże mocno osadzona w Tradycji papieska analiza klasycznego tekstu Ef 5, 21–33 prowadzi do stwierdzenia, że również w stanie dziedzicznej grzeszności związek małżeński nie przestał być figurą tej rzeczywistości sakramentalnej, którą autor Listu do Efezjan nazywa „wielką tajemnicą” (*mysterium magnum*)<sup>394</sup>. Wprost przeciwnie, *institutum matrimonii* pozostaje — jak podkreśla Jan Paweł II — płaszczyzną realizacji odwiecznych planów Boga, pomostem prowadzącym ludzkość w nowy wymiar misterium Odkupienia<sup>395</sup>. W ten sposób zyskuje swój fundament teologiczna prawda o ciągłości urzeczywistniania się owej odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy<sup>396</sup>, wpierv: w sakramencie najpierwotniejszym — przez nadprzyrodzone obdarowanie człowieka (mężczyzny i kobiety) w Stworzeniu, a następnie: w ponownym obdarowaniu — kiedy „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić”<sup>397</sup>.

Nowa ekonomia sakramentalna, ukonstytuowana na gruncie Odkupienia, różni się od ekonomii pierwotnej. Ta ostatnia wyłoniła się z tajemnicy Stworzenia i znalazła swą aktualizację w jedynym wówczas sakramencie, jakim było małżeństwo ustanowione w stanie Boskiej sprawiedliwości —

<sup>394</sup> „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica (*mysterion*) to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” — Ef 5, 31–32. Wypada zauważyć, że w Wulgacie słowo *mysterion* przetłumaczono: *sacramentum*, co dało niektórym teologom przesłankę do twierdzenia, że jest to bezpośredni dowód sakramentalności małżeństwa. Nie wnikając w szczegółowe kwestie egzegetyczne, należy określić takie stanowisko jako całkowicie nieuprawnione i przyjąć, że *mysterion* oznacza tu: odwieczny Boży plan zbawienia, ostatecznie urzeczywistniony w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem — zob. H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1965<sup>5</sup>, s. 262–263; J. Gnika: *Der Epheserbrief*. Freiburg–Basel–Wien 1990<sup>4</sup>, s. 288–289; R. Schnackenburg: *Der Brief an die Epheser*. In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Hrsg. J. Blank. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1982, s. 261–262; W. Kasper: *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977, s. 39.

<sup>395</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 4..., s. 51–52.

<sup>396</sup> Zob. J. Ratzinger: *Ehe und Familie im Plan Gottes*. In: *Familie, werde, was du bist. Kommentare zu „Famillaris consortio”*. Hrsg. N. und R. Martin. Vallendar–Schönstatt 1983, s. 90–101; Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Mainz 1979, s. 279–284; J. Grzeskowiak: *Centralne idee teologii małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauk Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrański. Lublin 1985, s. 36–39.

<sup>397</sup> Ef 5, 25–26.

pierwotnej niewinności mężczyzny i kobiety, oblubieńców stworzonych „na obraz i podobieństwo Boże”. Nowy porządek „znaków” zbawczych bierze zaś swój początek z oblubieńczo-odkupieńczego obdarowania Kościoła przez Chrystusa, a skierowany jest już nie do „człowieka niewinności i sprawiedliwości”, ale do „człowieka pożądlivosti”, obarczonego dziedzictwem grzechu pierworodnego i stanem grzeszności<sup>398</sup>. To na gruncie Chrystusowego misterium Odkupienia małżeństwo (najpierwotniejszy sakrament) odzyskuje swą naturalną godność i świętość.

Nieoceniony walor poznawczy dla określenia istoty odnowionego sakramentu małżeństwa kryje w sobie prawda o tożsamości obu zbawczych porządków: tajemnicy Stworzenia i Odkupienia<sup>399</sup>. Nawiązując do tradycji biblijno-patrystycznej, Jan Paweł II uzasadnia najpierw adekwatność posługiwania się szerszym, podstawowym znaczeniem słowa „sakrament”. Wedle przyjętej scholastycznej teorii „hylemorficznej” termin ten (w sensie ścisłym) obejmuje „siedem sakramentów Kościoła”, czyli „ustanowione przez Chrystusa i wypełniane przez Kościół znaki wyrażające łaskę, jakiej udziela Bóg osobie przyjmującej dany sakrament. W tym znaczeniu każdy z siedmiu sakramentów posiada charakter określonej czynności liturgicznej ukonstytuowanej przez słowa (forma) i specyficzną materię sakramentalną”<sup>400</sup>. Tu wszakże wyłania się pierwotny i fundamentalny sens sakramentu. Skoro za sprawą owych „znaków skutecznych” łaska przemienia człowieka — tzn. dokonuje się w nim odwieczne dzieło zamierzone przez Boga i objawione do końca w Jezusie Chrystusie<sup>401</sup> — czytelny staje się nierozzerwalny związek poszczególnych *sacramenta fidei*<sup>402</sup> z misją samego Kościoła, który jest „miejszem” (sakramentem) owego wypełnienia odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy. S a k r a m e n t oznacza zatem samą tajemnicę Bożą (*mysterium magnum*) w jej objawieniu i urzeczywistnieniu<sup>403</sup>. Dlatego przesłanie papieskiej nauki wydaje się oczywiste: sakramentalność Kościoła, a ściśle: sakramentalność zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, stanowi źródło „siedmiu sakramentów”, i odwrotnie — „sakramentalność Kościoła konstytuuje się poprzez wszystkie sakramenty, poprzez które spełnia on swoją misję uświęcającą”<sup>404</sup>.

<sup>398</sup> Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 55.

<sup>399</sup> Zob. K. Rahner: *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*. In: *Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Hrsg. F.X. Arnold. Bd. 2/2. Freiburg 1966, s. 208–228; zob. też G. Marenco: *Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio. Spunti di riflessione*. „Anthropotes” 1992, s. 27–39.

<sup>400</sup> Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 56.

<sup>401</sup> Zob. ibidem, s. 23.

<sup>402</sup> KL, n. 59.

<sup>403</sup> Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 56.

<sup>404</sup> Ibidem, s. 40.

Papieska egzegeza przywołanego „klasycznego” tekstu<sup>405</sup> nie tylko potwierdza słusność tak zarysowanych podstaw sakramentologii, ale przede wszystkim daje asumpt do sformułowania kluczowej dla doktryny *de sacramento matrimonii* tezy, że „sakramentalność Kościoła pozostaje w szczególnym stosunku do małżeństwa: sakramentu najpierwotniejszego”<sup>406</sup>. Papież zwraca uwagę na dwójakie odniesienie tego ostatniego do ukonstytuowanej na Chrystusowym dziele Odkupienia nowej ekonomii sakramentalnej. Z jednej strony małżeństwo, w którym mężczyzna i kobieta przez wzajemny dar osób stają się „jednym ciałem”, dzięki „widzialnej” strukturze męskości i kobiecości stanowi znak rzeczywistości niewidzialnej: odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy<sup>407</sup>. Jako takie jest zaś nie tylko centralnym punktem „sakramentu stworzenia”<sup>408</sup>, ale także figurą-wzorcem dla całej nowej ekonomii zbawczej (sakramentalnej). Z drugiej strony Chrystus, odwołujący się do „początku”, przekracza ów „wymiar wzorczy” i czyni małżeństwo integralną częścią nowego porządku „zbawczych znaków”<sup>409</sup>. Misterium odkupienia przyobleka się — jak mówi papież — „w figurę i kształt najpierwotniejszego sakramentu”<sup>410</sup>.

Na kanwie „wielkiej analogii” Listu do Efezjan<sup>411</sup> Jan Paweł II mocno uwypukla chrystocentryczny fundament spotkania się tajemnicy Boga — *mysterium Christi et Ecclesiae*, z esencjalnym jądrem chrześcijańskiego małżeństwa. Co więcej, oryginalna fenomenologiczno-teologiczna hermeneutyka prowadzi papieską naukę *de matrimonio* do ważnej konkluzji: „[...] podstawą rozumienia małżeństwa w samej jego istocie jest oblubieńczy stosunek Chrystusa do Kościoła”<sup>412</sup>. Sens niniejszego magisterialnego przesłania — zbieżny z rezultatami badań współczesnej teologii — jest aż nadto czytelny. Relację między ochrzczonymi małżonkami: mężem i żoną, należy wyjaśniać *per analogiam* wedle wzorcowego układu odniesień: Chrystus — Kościół. Użyta w Liście do Efezjan

<sup>405</sup> W badaniu źródeł sakramentalności małżeństwa papież odnosi się przede wszystkim do fragmentu Ef 5, 22–25: „Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”.

<sup>406</sup> Jan Paweł II: *Męczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 40.

<sup>407</sup> Ibidem, T. 1..., s. 67.

<sup>408</sup> Ibidem, T. 4..., s. 51.

<sup>409</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>410</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>411</sup> Zob. Ibidem, s. 28–40; MD, n. 23–25; por. też J. Kudasiewicz: *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą”* (Ef 5, 21–33). W: Jan Paweł II: *Męczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 175–197.

<sup>412</sup> Jan Paweł II: *Męczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 30.

analogia: „głowa — ciało”<sup>413</sup>, oświetlając tajemnicę jedności między Boskim Oblubieńcem i Oblubienicą, odsłania istotną prawdę sakramentalnego związku małżeńskiego. W sakramencie tym mianowicie zostaje realnie odzwierciedlona owa zbawcza Miłość, jaką Chrystus-Oblubieniec obdarza Kościół — swą Oblubienicę, a także miłość, jaką Kościół stara się odwzajemnić Odkupicielowi<sup>414</sup>. Innymi słowy, w sakramentalnym małżeństwie dokonuje się objawienie i urzeczywistnienie tej samej *caritas*, która buduje Bosko-ludzką *communio Ecclesiae* — miłosną jedność Boga z ludźmi w Jezusie Chrystusie<sup>415</sup>.

W tę chrystologiczno-eklezjalną optykę magisterialnych ujęć małżeństwa znakomicie wpisuje się biblijna kategoria „p r z y m i e r z a”<sup>416</sup>. Jak się wydaje, właśnie nawiązanie Jana Pawła II do owej idei zaowocowało pogłębieniem sakramentalnego aspektu teologii małżeństwa<sup>417</sup>. Ojciec św. przypomina najpierw, że znak oblubieńczego przymierza małżonków w Objawieniu — przede wszystkim w tekstach Proroków Starego Testamentu (Izajasza, Jeremiasza, Ozeasa, Ezechiela) — jest obrazem Przymierza łączącego Boga z ludźmi<sup>418</sup>. Burzliwe dzieje wierności Jahwe i niewierności Izraela osiągają w końcu moment kulminacyjny. Odwieczna tajemnica Przymierza, dotąd ukryta w Bogu, wkracza w fazę ostatecznego, historycznego urzeczywistnienia. Gdy nadchodzi „pełnia czasu”<sup>419</sup>, Objawienie

<sup>413</sup> Na analogię tę naprowadza *passus* Ef 5, 32, w którym czytamy, że „mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On — Zbawca Ciała”. W tym miejscu uwagę przykuwa przede wszystkim pierwszy (logicznie) człon analogii. Syn Boży, posłuszny Ojcu aż do śmierci krzyżowej, jako Zbawca Kościoła, staje się jego Głową. Doniosłość tej konstatacji podkreśla katecheza papieska: „Kościół właśnie jest owym Ciałem, które — ponieważ jest poddane Chrystusowi jako Głowie we wszystkim — otrzymuje od Niego to wszystko, przez co staje się i jest Jego Ciałem: całe zbawienie, które jest darem Chrystusowego oddania się aż do końca (...). Owo »oddanie się« Ojcu przez posłuszeństwo, aż do śmierci jest wedle Listu do Efezjan równocześnie »wydaniem siebie za Kościół«. (...) W tym wyrażeniu miłość odkupieńcza przechodzi niejako w miłość oblubieńczą: Chrystus, wydając siebie za Kościół, tym samym czynem odkupieńczym związał się raz na zawsze z Kościołem, jak oblubieniec z oblubienicą, małżonek z małżonką, oddając Kościołowi siebie poprzez wszystko, co zawarło się raz na zawsze w tym Jego Chrystusowym — »wydaniu siebie za Kościół«” — *ibidem*, s. 30–31.

<sup>414</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>415</sup> Zob. FG, n. 12–13; por. K. Rahner: *Die Ehe als Sakrament...*, s. 530–532; E. Schillebeeckx: *Le mariage est un sacrement*. Bruxelles 1961, s. 33; W. Kasper: *Zur Theologie der christlichen Ehe...*, s. 40.

<sup>416</sup> KDK, n. 48; KKK, n. 1639, 1640; zob. N. Lohfink: *Der Begriff „Bund“...*, s. 161–176; A. Pastwa: *Przymierze miłości małżeńskiej*. „Ius Matrimoniale” 2003, s. 5–21.

<sup>417</sup> Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze miłości*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 207.

<sup>418</sup> FG, n. 12; szerzej zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 42–46, 72–76.

<sup>419</sup> Ga 4, 4.

osiąga swe apogeum w całkowitym i nieodwracalnym darze Miłości<sup>420</sup>; w pierwszym akcie Syn Boży-Słowo staje się Ciałem, zaślubia człowieczeństwo w łonie Dziewicy Maryi; w drugim i ostatnim — tenże Boski Oblubieniec pieczętuje Przymierze Krwią wylaną na krzyżu i oddaje Ducha swego Kościołowi-Oblubienicy<sup>421</sup>. Tak więc kresem owego niezniszczalnego Przymierza jest Kościół — „powszechny sakrament zbawienia”<sup>422</sup> — umiłowana i płodna Oblubienica, karmiona Najświętszym Ciałem Boskiego Oblubieńca-Odkupiciela<sup>423</sup>. To właśnie Kościół, rodzący „nowe dzieci aż do końca czasów”, prowadzi ludzkość „przez głoszenie Słowa i przez sakramenty do pełnego życia darem Bożym ofiarowanym w Przymierzu”<sup>424</sup>.

*Mysterium magnum*, czyli miłosne zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (*Foedus caritatis*), stanowi o wyniesieniu małżeństwa do godności sakramentu — sakramentalności świętego przymierza *in Christo* mężczyzny i kobiety (męża i żony)<sup>425</sup>. Wskazany zaś kontekst chrystologiczno-soteriologiczny oraz chrystologiczno-eklezjalny przesądza — jeśli użyć sformułowania Jana Pawła II — o sposobie sakramentalnego „udostępniania Przymierza”<sup>426</sup> chrześcijańskim małżonkom. Szczególną rolę w tym względzie — spośród siedmiu „znaków”, które są w Kościele miejscem sprawowania i dopełniania Nowego Przymierza — odgrywa chrzest i Eucharystia<sup>427</sup>. Pierwszy, nazywany bramą sakramentów<sup>428</sup>, realnie włącza chrześcijanina w misterium komunii Chrystusa z Kościołem<sup>429</sup>. Tym samym, niepodważalnym jawi się fakt, że już przez c h r z e s t mężczyzna i kobieta — potencjalni (przyszli) oblubieńcy sakramentalnego małżeństwa — zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze<sup>430</sup>. Więcej, owo pierwsze wydarzenie wiary i łaski, wprowadzające wymienione osoby w nowe „życie w Chrystusie” (w sensie ontycznym i egzystencjalnym), niosąc z sobą niezniszczalny „charakter sakramentalny”, jest *par excellence* fundamentem, na którym buduje wydarzenie *sacramentum matrimonii*<sup>431</sup>. Prawdę

<sup>420</sup> Zob. FC, n. 13; Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewolą stworzył ich*. T. 4..., s. 47.

<sup>421</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży*. Przemówienie do członków ruchu *Equipos Notre Dame*. OsRomPol 1982, nr 10, s. 21, n. 1.

<sup>422</sup> Zob. KK, n. 1, 48; KDK, n. 42, 45.

<sup>423</sup> Por. Ef 5, 29–30.

<sup>424</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 1.

<sup>425</sup> Zob. MD, n. 23.

<sup>426</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 2.

<sup>427</sup> Zob. A. Miralles: *Il battesimo e la sacramentalità del matrimonio*. „Anthropotes” 1986, s. 165–182; M. Herbst: *The Eucharistic Meaning of Marriage*. „Anthropotes” 1994, s. 161–176.

<sup>428</sup> KPK 1983, kan. 849.

<sup>429</sup> Zob. FC, n. 68.

<sup>430</sup> Ibidem, n. 13.

<sup>431</sup> Por. J. Grzeszkowiak: *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*. W: *Małżeństwo i rodzina...*, s. 74–75.

tę wielokrotnie uwypukla magisterium adhortacji *Familiaris consortio*, w której czytamy m.in., że sakrament małżeństwa stanowi „kontynuację chrztu z wody i Ducha”<sup>432</sup>, „podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu”<sup>433</sup>, na nowo „nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym”<sup>434</sup>. Powołaniem przeto chrześcijańskiego małżeństwa jest konsekwentne trwanie „w prawie łaski i świętości chrzcielnej, odnowionej w sakramencie małżeństwa”<sup>435</sup>.

Dopełnienie tak zarysowanego horyzontu doktrynalnego *de sacramento matrimonii* stanowi relewantna teologicznie teza, że realizacja powołania małżeńskiego przekracza, określony chrztem, indywidualno-soteriologiczny związek z Chrystusem. Jak naucza cytowana adhortacja, „pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwójga typowo chrześcijańska”<sup>436</sup>. A zatem, mężczyzna i kobieta, zawierając na fundamencie chrztu i żywej wiary małżeństwo w Panu<sup>437</sup>, zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i osobowo-egzystencjalnym (dialogowo-dynamicznym) aktualizują sakramentalnie jedność i komunię kościelną. Dzięki niezniszczalnemu włączeniu każdego z nich w oblubieńcze Przymierze Chrystusa z Kościołem owa „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej”<sup>438</sup> zostaje wprowadzona w Chrystusową *caritas* i wzbogacona mocą Zbawiciela. W ten sposób w sakramencie małżeństwa miłosna jedność małżonków (*communio personarum*) staje się „rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła”<sup>439</sup>.

O ile chrzest przede wszystkim kładzie podwaliny pod ontyczną strukturę małżeństwa jako sakramentu Nowego Przymierza, o tyle Eucha-

<sup>432</sup> FC, n. 63.

<sup>433</sup> Ibidem, n. 56.

<sup>434</sup> Ibidem, n. 54.

<sup>435</sup> Ibidem, n. 58.

<sup>436</sup> Ibidem, n. 13.

<sup>437</sup> Zob. 1 Kor 7, 39; por. FC, n. 7. Wskazując na ścisłą więź między naturalnym i nadprzyrodzonym wymiarem małżeństwa, Jan Paweł II podkreśla, że *sacramentum matrimonii* — jakkolwiek pozostaje *signum significans et conferens gratiam* — jest zarazem jedynym z siedmiu sakramentów, którego działanie nie zmierza wprost do osiągnięcia celów nadprzyrodzonych. Bezpośrednimi bowiem celami małżeństwa wynikającymi z jego natury są: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. W tym kontekście papież autorytatywnie potwierdza stałą tradycję kanonistyczną, wedle której żywa i dojrzała wiara — choć niezastąpiona w wyrażaniu prawdy „znaku” — nie jest warunkiem wymaganym do zawarcia sakramentalnego małżeństwa — Jan Paweł II: *Małżeństwo i rodzina są nie-rozerwalne. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2001, nr 4, s. 35, n. 8.

<sup>438</sup> KDK, n. 48.

<sup>439</sup> FC, n. 13.



rystia odgrywa niebagatelną rolę w takim kreowaniu sakramentalnej rzeczywistości *foedus matrimoniale*, by uczynić z niego prawdziwą przestrzeń zbawczego spotkania i dialogu, twórczą komunie osób, wpisującą się w dynamikę wzrostu całego Mistycznego Ciała Chrystusa. Nic dziwnego zatem, że Jan Paweł II do istotnych wyzwań stojących przed Magisterium zalicza „odkrycie na nowo i pogłębienie” związku chrześcijańskiego małżeństwa z Eucharystią<sup>440</sup>.

Na wewnętrzną naturę wskazanej relacji naprowadza „klasyczny” tekst Listu do Efezjan. Czytamy w nim: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz (każdy) je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała”<sup>441</sup>. Słowa te w zestawieniu z wcześniejszym werselem: „[...] Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie”<sup>442</sup>, ujawniają najgłębszy wymiar „wielkiej tajemnicy” — sens i znaczenie sakramentalnego obdarowania w Kościele. Ów sens zawarty jest w odwiecznej Miłości Trójjedynego Boga objawionej w Synu-Boskim Oblubieńcu, który „do końca” umiłował swą Oblubienicę. Z niewyczerpanych źródeł tej Miłości, które tryskają z Eucharystii, Chrystus „żywi i pielęgnuje” Kościół, karmi go swym Ciałem, ofiarując mu nieustannie w darze uczestnictwo w życiu Trynitarnej Komunii Osób<sup>443</sup>.

Właśnie w nawiązaniu do Pawłowej teologii Mistycznego Ciała Chrystusa — na kanwie soborowej eklezjologii wspólnoty (*communio*), która *explicit* jawi się jako eklezjologia eucharystyczna<sup>444</sup> — papież formułuje doniosłą magisterialną wypowiedź: „Eucharystia jest samym źródłem

<sup>440</sup> Ibidem, n. 57. Należy podkreślić, że papież sam zapoczątkował realizację tej idei w niniejszym numerze adhortacji *Familiaris consortio*, a kontynuował: w orędziu do Kongresu Eucharystycznego w Nairobi z 15 VIII 1984 (Jan Paweł II: *Eucharystia a rodzina chrześcijańska. Orędzie Ojca Świętego do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nairobi* [15 VIII 1984]. OsRomPol 1984, nr 8, s. 6); ponieważ także w liście apostołskim *Mulleris dignitatem* (n. 26) oraz liście *Gratissimam sane* (n. 18–19). Wszelako najważniejszym dotąd wystąpieniem magisterialnym dotyczącym kompleksowego oświecenia relacji: chrześcijańskie małżeństwo — Eucharystia, pozostaje cytowane już przemówienie do członków Equipes Notre Dame: *Gdybyś znała dar Boży...* (1982 r.).

<sup>441</sup> Ef 5, 28–30.

<sup>442</sup> Ef 5, 25.

<sup>443</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył Ich. T. 4...*, s. 36, 47, 57; MD, n. 26; Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 18, 19; por. także Idem: *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, n. 21, 22, 34.

<sup>444</sup> Zob. KK, n. 7, 10, 11, 26; zob. też J. Ratzinger: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*. IKZ Communio 1986, s. 41–46; L. Scheffczyk: *Eucharistie und Ehesakrament. Dogmatische Grundlegungen in der Frage nach der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie*. MThZ 1976, s. 361–370.

małżeństwa chrześcijańskiego”<sup>445</sup>. Już wstępna eksplikacja tej myśli przynosi bogactwo teologicznych treści. Najświętsza Ofiara uobecnia i w sposób sakramentalny urzeczywistnia odkupieńczy czyn Chrystusa, który tworzy Kościół<sup>446</sup>. Tym samym Eucharystia czyni obecnym („tu” i „teraz”) miłosne zjednoczenie Oblubieńca z Oblubienicą — Przymierze przypieczętowane Jego Krwią. A stąd już prosta droga do konkluzji: to w owym misterium Miłości, czyli „w ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”<sup>447</sup>.

Rozwinięcie niniejszej myśli doktrynalnej zawarł Jan Paweł II w znakomitym przemówieniu do członków Equipes Notre Dame z 23 września 1982 roku. W wystąpieniu tym papieska nauka o sakramencie małżeństwa nieprzypadkowo jest skoncentrowana na teologicznych pojęciach „przymierze” i „komunia”, co nabiera szczególnej wymowy, kiedy Ojciec św. proklamuje fundamentalną prawdę doktrynalną: Eucharystia buduje Kościół<sup>448</sup>. Eucharystia — naucza papież — „udostępnia nam Przymierze — zarazem dar i Tego, który się daje: jako w całej pełni sakrament Przymierza jest ona misterium komunii, jedności, z zachowaniem szacunku do każdego: »Kto spożywa moje ciało, trwa we Mnie, a Ja w nim« (J 6, 56). »Tak jak (...) Ja żyję przez Ojca, tak ten, kto spożywa moje ciało, będzie żył przeze Mnie« (J 6, 57). Eucharystia objawia komunię Ojca i Syna w Duchu, wprowadzając w tę komunię wiernych, którzy w ten sposób wchodzi w komunię pomiędzy sobą (1 Kor 10, 17). Poprzez Ciało Chrystusa zmarłychwstałego dokonuje się zespolenie — komunია w Duchu: »Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem« (1 Kor 6, 17)”<sup>449</sup>.

W optyce komunijno-eucharystycznej eklezjologii, która znamionuje całe przemówienie papieskie, Jan Paweł II kompleksowo oświetla analogię między Eucharystią i chrześcijańskim małżeństwem<sup>450</sup>. Obszar owej analogii określa najpierw retoryczne pytanie: „Czyż sakrament małżeństwa nie urzeczywistnia również zespolenia (komunii), w którym jedność w ciebie prowadzi do komunii ducha?”<sup>451</sup>. Już tu wyraźnie widać, jaki wkład w pogłębioną, autentyczną interpretację soborowej doktryny *de sacra-*

<sup>445</sup> FC, n. 57.

<sup>446</sup> Por. MD, n. 26.

<sup>447</sup> FC, n. 57.

<sup>448</sup> Doniosłość tej wypowiedzi podkreśla — co warto odnotować — użyty przez Ojca św. zwrot: „Kościół sprawuje Eucharystię, lecz Eucharystia sprawia Kościół” — Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 5.

<sup>449</sup> Ibidem, n. 2.

<sup>450</sup> Zgłębianie podstaw analogii: Eucharystia — sakrament małżeństwa, to zdaniem niektórych teologów, jeden z istotnych kierunków rozwoju doktryny małżeńskiej — zob. U. Baumann: *Dle Ehe...*, s. 138.

<sup>451</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 2.

*mento matrimonii* wnosi myśl papieska. W prezentowanym chrystocentrycznym ujęciu logika sakramentu małżeństwa objawia się jako logika Wcielenia Syna Bożego<sup>452</sup>. To poprzez Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego dokonuje się największe zespolenie małżonków: komunია w Duchu — zgodnie ze słowami św. Pawła: „[...] kto jednoczy się z Panem, jest z Nim jednym Duchem”<sup>453</sup>. A zatem *una caro* — „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej”, ukonstytuowana przez wzajemny dar osób męczyzny i kobiety<sup>454</sup>, mocą sakramentu otwiera się przez Chrystusa z Chrystusem i w Chrystusie na radykalny charakter łaski, po uczestnictwo w Boskiej naturze<sup>455</sup>; więcej — aż po trwałe odniesienie do trynitarniej Komunii Osób Boskich<sup>456</sup>.

Rzeczywistość nowej komunii, a wraz z nią całe bogactwo dynamizmu miłości w przymierzu małżeńskim<sup>457</sup>, jest dziełem Ducha Świętego, udzielonego małżonkom podczas uroczystości sakramentalnej<sup>458</sup>. Prawda ta rzuca światło na paralele dookreślające wspomnianą analogię. Tak jak w czasie Mszy św. Duch Pański przez posługę kapłana „przemienia chleb i wino w Ciało i Krew Pana”, tak i w sakramencie małżeństwa tenże Duch „może czynić z miłości małżeńskiej miłość samego Pana”<sup>459</sup>. W ten właśnie sposób — na mocy Daru Chrystusowego, tj. Nowego i Wiecznego Przymierza — małżonkowie chrześcijańscy mogą budować swą *communio personarum*, uczestnicząc sakramentalnie w *Communio* Trójcy Przenajświętszej.

### 1.3.3. Sakramentalne przymierze miłości a wymiar świętości

Pneumatologiczny, a zarazem *stricto* eklezjalny wymiar przymierza małżeńskiego jednoznacznie wskazuje na zasadę strukturalną leżącą u podstaw małżeństwa „w Panu”<sup>460</sup>. Jest nią Miłość rozlana w sercach ob-

<sup>452</sup> Zob. A. Scola: *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvento ecclesiale e libertà*. In: *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln 1999, s. 99–135.

<sup>453</sup> 1 Kor 6, 17; Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 2.

<sup>454</sup> KDK, n. 48.

<sup>455</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 47.

<sup>456</sup> Zob. Idem: *List do rodzin...*, n. 8; por. A. Scola: *La logica dell'Incarnazione...*, s. 126.

<sup>457</sup> Zob. KDK, n. 49.

<sup>458</sup> Zob. FC, n. 19.

<sup>459</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 2.

<sup>460</sup> 1 Kor 7, 39.

lubieńców przez Ducha Świętego, który został im dany<sup>461</sup>. Jeśli sakramentalne małżeństwo jawi się przede wszystkim jako miłosne przymierze osób, to — jak podkreśla Jan Paweł II w *Liście „Gratissimam sane”* — miłość mężczyzny i kobiety „może być ugruntowana i chroniona tylko przez Miłość”<sup>462</sup>. Jedynie w Duchu Świętym chrześcijańscy małżonkowie zdolni są kochać „nowym sercem” przyrzeczoną przez Nowe Przymierze<sup>463</sup>. Tenże Duch sprawia, że Przymierze „nie tylko inspiruje życie pary małżeńskiej, ale dopełnia się w niej w tym sensie, że rozwija swą własną energię w życiu małżonków: »kształtuje« od wewnątrz ich miłość; miłują się oni nie tylko tak, jak Chrystus miłował, lecz również w tajemniczy sposób miłością samego Chrystusa”<sup>464</sup>.

Trudno nie dostrzec implikacji, jakie niesie z sobą niniejsza magisterialna konstatacja. Wynika z niej jasno, że analogię między Przymierzem Chrystusa i Kościoła oraz przymierzem małżeńskim można odczytać do końca wyłączenie w teologicznej perspektywie, która jest teologią miłości<sup>465</sup>. Jej punkt centralny określa logos „wielkiej tajemnicy”, przechodzący w etos Odkupienia — w syntetycznym ujęciu formuły nowego przykazania: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie”<sup>466</sup>. Wszelako, jeśli zaszczytne powołanie chrześcijańskich małżonków w rzeczy samej oznacza: być żywym „znakiem” (sakramentem) Miłości samego Chrystusa, to jest to możliwe tylko dlatego, że mocą działającego w sakramencie Ducha-Uświęciciela dokonuje się niezwykła transformacja ich miłości<sup>467</sup>. Duch Chrystusowy, który nieustannie służy pomocą w przewyciężaniu zatwardziałości ludzkich serc, uzdalnia mężczyznę i kobietę (męża i żonę), by mogli dzielić pełną i ostateczną miłość Boskiego Oblubieńca oddanego swej Oblubienicy<sup>468</sup>.

Rozwinięcie tego wątku doktrynalnego przez Jana Pawła II, w ramach analiz „teologii ciała”, przynosi niewątpliwie istotne pogłębienie treści znaku sakramentalnego. Punktem wyjścia papieskiego nauczania pozostaje soborowe określenie *amor coniugalis* jako miłości: wybitnie ludzkiej, wiernej i wyłącznej, płodnej, obejmującej pełne dobro osób we wspólnocie całego życia<sup>469</sup>. „Miłość tę nasz Pan uzdrowił, udoskonalił i wyniósł szczególnym darem swej łaski i miłości. Miłość taka, łącząca w sobie wartości

<sup>461</sup> Zob. Rz 5, 5.

<sup>462</sup> Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 7.

<sup>463</sup> Zob. FG, n. 20.

<sup>464</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 2.

<sup>465</sup> Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 227.

<sup>466</sup> J 13, 34.

<sup>467</sup> Por. J. Ratzinger: *Zur Theologie der Ehe...*, s. 65–67.

<sup>468</sup> Zob. FG, n. 20.

<sup>469</sup> Zob. KDK, n. 49, 50; por. też HV, n. 9.

ludzkie i Boskie, prowadzi małżonków ku wolnemu i wzajemnemu darowi z samych siebie, potwierdzonemu zarówno delikatnością uczuć, jak i czynnem, i przenika całe ich życie; ona więc wzrasta i doskonali się dzięki swej szlachetnej aktywności. Daleko przewyższa czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie, dość szybko i żałośnie zanika”<sup>470</sup>.

Już ostatnie słowa przytoczonego passusu *Konstytucji „Gaudium et spes”* wskazują niedwuznacznie, że ludzka miłość — eros, podobnie jak sam człowiek, potrzebuje odkupienia, aby uchronić się przed deformacją, zagubieniem lub, co gorsza, unicestwieniem. Tylko dzięki odnowionej miłości możliwe jest autentyczne (pełne) oddanie się mężczyzny i kobiety w małżeństwie: dar siebie i przyjęcie daru drugiej osoby. Tylko nadprzyrodzone obdarowanie — dar Ducha Świętego — daje im możliwość dzielenia się i życia miłością na wzór Chrystusa, miłością, jaką miłuje sam Chrystus. A zatem ów Boży dar nie tylko umacnia naturalną zdolność do miłości, nie tylko podnosi ją na wyższy poziom, ale przede wszystkim w przedziwny sposób zbawia ludzką miłość małżonków<sup>471</sup>.

Papież Jan Paweł II odnotowuje najpierw istnienie różnic znaczeniowych pojęcia eros — od oznaczania niskich instynktów płynących z pożądania, a skierowanych ku egoistycznemu zaspokojeniu cielesnej żądz, po ujęcie Platonskie identyfikujące wewnętrzną siłę, która porywa małżonków w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne<sup>472</sup>. Nie ulega zaś wątpliwości, że godny ludzkiego serca jest wyłącznie taki kształt tego, co „erotyczne”, jaki odpowiada etosowi, czyli temu, co „etyczne”. Toteż nauka Chrystusa o małżeństwie i zawarty w niej etos Odkupienia stanowią radykalny apel do oblubieńców, wskazujący na moralną powinność przezwyciężenia tego wszystkiego, co płynie z „trojakiej pożądliwości”<sup>473</sup>, i realizacji tego, co prawdziwe, dobre i piękne, w małżeńskiej *communio personarum*<sup>474</sup>.

Etos Odkupienia — jak naucza Ojciec św. — winien stać się konstytutywną siłą eros<sup>475</sup>. Ma to bezpośredni związek z możliwością — a zarazem imperatywem — przemiany (transformacji) *in sacramento matrimonii*, mniej lub bardziej zniekształconego, obrazu rzeczywistości małżeńskiej, obciążonej skutkami grzechu pierwotnego, a zwłaszcza pożądliwością ciała. Nie inaczej, jak właśnie wsparci mocą Ducha Chrystusowego, małżonkowie są w stanie skutecznie podjąć pierwotny etos Stworzenia, skoncentrowany na wartości oblubieńczego sensu ciała. Wyzwanie stojące

<sup>470</sup> KDK, n. 49.

<sup>471</sup> Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 227.

<sup>472</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewolą stworzył ich*. T. 2..., s. 83–86.

<sup>473</sup> Por. 1 J 2, 16.

<sup>474</sup> Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewolą stworzył ich*. T. 2..., s. 85–86.

<sup>475</sup> Ibidem, s. 86.

przed nimi jest tym większe, że nie chodzi już o samą czystość serca — jako wymóg prawdziwej miłości, lecz nade wszystko o nieocenioną wartość ustanowienia oraz dynamicznej aktualizacji przejrzystego (transparentnego) znaku. Ma on bowiem wyrażać to, co Stwórca wpisał w serca obojga: dar komunii — tajemniczą rzeczywistość swego obrazu i podobieństwa<sup>476</sup>.

Chrześcijańscy małżonkowie, jakkolwiek wciąż niosą w sobie „człowieka pożądlivości”, są jednocześnie wezwani etosem tajemnicy Odkupienia, aby w Prawdzie — w Chrystusie i przez Chrystusa — odczytywać „mowę” swego ciała<sup>477</sup>. Otóż zdaniem Jana Pawła II, tak jak w Chrystusie ludzkie ciało zostało przyjęte do jedności Osoby Syna-Słowa, tak przez Odkupienie małżonkowie otrzymują od Boga jakby na nowo samych siebie<sup>478</sup>. Znaczący to zaś przede wszystkim, że Odkupiciel wpisał w ich męskość i kobiecość nadprzyrodzoną, nową godność<sup>479</sup>. Dopiero dzięki tak odczytanej „mowie ciała” może zostać ukonstytuowany autentyczny „znak” małżeństwa jako sakramentu Kościoła.

Na fundamencie miłości Oblubieńca do Oblubienicy, przy nieodzownym udziale Ducha Świętego, zostaje ustanowione jedyne i niepowtarzalne przymierze między mężczyzną i kobietą. Zawierając małżeństwo, nowożeńcy — szafarze sakramentu swojego życia i powołania — są współtwórcami trwałego znaku, który *explicite* określa dynamiczną perspektywę całego procesu budowania małżeńskiej i rodzinnej wspólnoty osób<sup>480</sup>. Ów początkowy znak sakramentalny będzie — wedle sformułowania Jana Pawła II — się wypełniał „profetyzmem ciała” małżonków<sup>481</sup>; pod jednym wszakże warunkiem: że odczytana w prawdzie — *in Christo* — „mowa” męskości i kobiecości będzie faktycznie nadawać kształt ich wspólnemu życiu *in communione*<sup>482</sup>. W ten sposób mężczyzna i kobieta, realizując w nie-

<sup>476</sup> Zob. ibidem, s. 88–91. „»Etos« łączy się z odkryciem nowego rzędu wartości. W tym, co »erotyczne«, zachodzi potrzeba stałego odnajdywania oblubieńczego sensu ciała oraz autentycznej godności daru. Jest to zadanie ludzkiego ducha, zadanie natury etycznej. Jeśli nie podjąć tego zadania, samo »porwanie« zmysłów i namiętność ciała mogą zatrzymać się przy »nie-do-wartości« pożądania — i człowiek (oboje: mężczyzna i kobieta) nie doświadczy owej pełni »erosa«, która oznacza »porwanie« ducha ludzkiego w stronę tego, co prawdziwe, dobre i piękne — przez co również to, co »erotyczne«, staje się prawdziwe, dobre i piękne” — ibidem, s. 86.

<sup>477</sup> Zob. ibidem, T. 4..., s. 78–79.

<sup>478</sup> Owocem Odkupienia jest Duch Święty mieszkający w ludzkim ciele jak w świątyni. Właśnie w tym uświęcającym Darze małżonkowie otrzymują od Boga siebie samych dla ukonstytuowania sakramentalnej *communio personarum* — ibidem, T. 2..., s. 109–110.

<sup>479</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>480</sup> Zob. ibidem, T. 4..., s. 74–76.

<sup>481</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>482</sup> Sakrament małżeństwa daje chrześcijańskim małżonkom szczególny udział w misji profetycznej Kościoła, przejętej od samego Chrystusa, misji realizującej się w świadectwie

zwykłym dialogu swe powołanie małżeńskie (w pełni aktywnie, szczególnie w postawach i gestach miłości)<sup>483</sup>, będą „autorami takich znaczeń »mowy ciała«, z których buduje się konsekwentnie i stale pogłębia »miłość, wierność, uczciwość małżeńska« oraz ta jedność, która pozostaje nierozzerwalna »aż do śmierci«. Znak małżeństwa jako sakramentu Kościoła kształtuje się właśnie z tych znaczeń, które są zapoczątkowane i niejako zaprogramowane (w sposób syntetyczny) w przysiędze małżeńskiej”<sup>484</sup>.

Znak sakramentalny konstytuuje się nie tylko w swym pierwszym momencie liturgicznym, ale również w wymiarze całego życia małżeńskiego<sup>485</sup>. Konsekwencje niniejszej papieskiej proklamacji są dla nauki *de sacramento matrimonii* nie do przecenienia. Otóż powołaniem ochrzczonych małżonków jest urzeczywistnienie prawdy znaku sakramentalnego, która ostatecznie ma się wyrazić w *sacrum* oblubieńczej i rodzinnej komunii osób<sup>486</sup>. A to oznacza ich nieustanny wysiłek coraz dojrzałego i pełniejszego odczytywania „mowy ciała”, także pomimo nieuniknionych trudności, czy nawet niepowodzeń lub błędów. I choć te ostatnie zawsze w jakiejś mierze można odnieść do ułomności „człowieka pożądlivosti”, za którą czai się grzech, to przecież nawet poważne błędy same w sobie nie niweczą chrześcijańskiej nadziei, która podpowiada małżonkom, że etos Odkupienia stanowi permanentne wezwanie do nawrócenia: od grzechu do czystości, rozumianej jako „życie wedle Ducha”<sup>487</sup>. Rekapituluując tę myśl, Jan Paweł II stawia niejako kropkę nad „i”, kiedy stwierdza, że mężczyzna i kobieta (mąż i żona), opierając się na odczytanej w prawdzie „mowie ciała”, zdolni są ustanowić trwałą („aż do śmierci”) znak sakramentalny: miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej; zdolni są do tego mimo doświadczania skutków słabości ludzkiej natury, obciążonej „potrójną pożądlivością”. To niezwykła, bezwarunkowa wierność Boga sprawia, że pozostają oni niezmiennie powołani rzeczywistością Chrystusowego Odkupienia (*simul lapsus et redemptus*)<sup>488</sup>.

miłości: oblubieńczej i rodzicielskiej. Jak mówi Jan Paweł II, „na tym polega właściwe znaczenie i wielkość przysięgi małżeńskiej w sakramencie Kościoła” — *Ibidem*, s. 78.

<sup>483</sup> Por. KDK, n. 49.

<sup>484</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 77.

<sup>485</sup> „Znak sakramentalny oznacza nie tylko samo *fleri* = stawianie się małżeństwa, ale także buduje całe *esse* = jego trwałą byt: jedno i drugie jako rzeczywistość sakralną i sakramentalną, zakorzenioną w wymiarze Przymierza i łaski, w wymiarze Stworzenia i Odkupienia” — *Ibidem*, s. 108. Zob. E. Christen: *Ehe als Sakrament — neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*. In: „Theologische Berichte”. Hrsg. J. Pfammatter, F. Furger. Bd. 1. Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, s. 48—52; Th. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes...*, s. 290—292; A. Pastwa: *Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „in fieri” oraz „in facto esse”*. PK 2003, nr 3—4, s. 65—85.

<sup>486</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 108.

<sup>487</sup> Por. Ga 5, 16.

<sup>488</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 79—80.

Analiza „wielkiej karty” chrześcijańskiego małżeństwa<sup>489</sup>, wraz z ujawnieniem „mistycznego” wymiaru „mowy ciała”, przynosi dopełnienie treści znaku sakramentalnego. Wnikliwej egzegezie papieskiej nie uszedł fakt, że autor Listu do Efezjan proklamuje prawdę o małżeństwie jako „wielkim misterium”<sup>490</sup>. Tym samym absolutne, eschatologiczne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła w miłości oblubieńczej zostaje jednoznacznie (choć w sposób „analogiczny”) rozciągnięte na sakramentalny znak przymierza mężczyzny i kobiety. W związku z tym papież zauważa najpierw, że w passusach Listu do Efezjan: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało (»jak siebie samego« — J.P. II)”, oraz „żona niechaj się odnosi ze czcią do swego męża”<sup>491</sup>, pobrzmiewa znajoma fascynacja miłosna i upodobanie oblubieńców z *Pieśni nad Pieśniami*<sup>492</sup>. To tu ludzki eros po raz pierwszy w pełni odsłonił swe oblicze: potęgę miłości odznaczającej się głębią przeżyć i uniesień, ale też jednocześnie — postać miłości wciąż szukającej, wciąż jakby niezaspokojonej. „Mowa ciała” oblubieńców — zauważa Ojciec św. — znajdując swą ekspresję w pożądaniu, prowadzi do miłosnego zjednoczenia, w którym mężczyzna i kobieta wzajemnie do siebie przynależą. Właśnie głębia owego zjednoczenia dyktuje słowa: „(...) jak śmierć potężna jest miłość”<sup>493</sup>. Mówią one o „potędze miłości, o przeżywanej w zjednoczeniu miłosnym sile erosu, ale mówią też (przynajmniej pośrednio) o tym, że w obrębie mowy ciała miłość ta jest ograniczona ostatecznie: przez śmierć”<sup>494</sup>.

Wyniki egzegezy papieskiej nie pozostawiają wątpliwości, że „mowa ciała” oblubieńców wyznacza eros nieprzekraczalne granice. Potwierdzeniem tego jest fakt, że — wedle wersów *Pieśni nad Pieśniami* — eros jest dodatkowo obciążona skazą zazdrości. To prawda, że „zazdrość potwierdza poniekąd wyłączność i niepodzielność miłości, wskazuje przynajmniej pośrednio na nieodwracalność i podmiotową głębię wyboru oblubieńczego”<sup>495</sup>; ale prawdą jest również, że w słowach oblubienicy: „(...) zazdrość jej [miłości — A.P.] nieprzejednana jak Szeol”<sup>496</sup>, owa cecha ujawnia jeszcze poważniejsze ograniczenie erosu, a mianowicie: ograniczenie natury duchowej. Oblubienica w stwierdzeniu: „(...) ku mnie

<sup>489</sup> Biblijna teologia małżeństwa swoje apogeum osiągnęła w klasycznym tekście Ef 5, 21—33. Właśnie dlatego ów tekst w pracach egzegetyczno-teologicznych nazywany jest „wielką kartą” lub — co obecnie wypada podkreślić — „Pieśnią nad Pieśniami” chrześcijańskiego małżeństwa — por. J. Ku d a s i e w i c z: *Chrześcijańskie małżeństwo...*, s. 175.

<sup>490</sup> Ef 5, 32.

<sup>491</sup> Ibidem 5, 28. 33.

<sup>492</sup> J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 108—109.

<sup>493</sup> Pnp 8, 6.

<sup>494</sup> J a n P a w e ł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 4...*, s. 97.

<sup>495</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>496</sup> Pnp 8, 6.



zwraca się jego pożądanie”<sup>497</sup>, daje wyraz przekonaniu, że wzajemna przynależność oblubieńców jest zrodzona z pożądania. Tymczasem — jak podkreśla Jan Paweł II — samo pożądanie pozostaje praktycznie niezdolne, by przekroczyć próg zazdrości<sup>498</sup>. Wniosek stąd płynący wydaje się oczywisty: prawdziwa miłość oblubieńcza jest większa niż to, co może wyrazić „ciało”<sup>499</sup>.

W strofach *Pieśni nad Pieśniami* papież dostrzega charakterystyczny niepokój towarzyszący poczuciu wzajemnej przynależności oblubieńców. Ów niepokój, leżący w naturze *eros*, wskazuje niedwuznacznie na potrzebę transcendencji ku temu, co stanowi istotę obdarowania osoby drugą osobą. Autentyczna miłość mężczyzny i kobiety, jakkolwiek wyraża się w poczuciu wzajemnej przynależności, jednocześnie domaga się od obojga, by przekraczali jej skalę, nieustannie poszukując nowej i dojrzalszej postaci *communio personarum*<sup>500</sup>. A stąd już tylko krok do postawienia kluczowej tezy: *eros* szuka dopełnienia inną jeszcze postacią miłosnej więzi. W świetle Chrystusowej Śmierci i Zmartwychwstania przed oblubieńcami odsłania się nowy horyzont miłości, która nie tylko „nie zazdrości”, ale i „nigdy nie ustaje”<sup>501</sup>. Przynaglenni wewnętrzną prawdą osobowego daru — zaproszeni przez Chrystusa do autentycznej komunii osób — oblubieńcy odkrywają powołanie do miłości, której na imię *agape*<sup>502</sup>.

Skoro komunია w sakramentalnym małżeństwie jawi się jako konsekwencja Komunii z Chrystusem w Nowym Przymierzu, to więzią scalającą chrześcijańskich małżonków może być tylko *agape*, czyli miłość „na wzór” Pana, uzdalniająca ich do owego *transcendere*: wyjścia poza siebie i wzajemnego osobowego oddania. Tak oto w małżeńskiej miłości-*agape*, która jest owocem zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa i daru Ducha Świętego, objawia się w pełni etos Nowego Przymierza<sup>503</sup>. Każde z małżonków,

<sup>497</sup> Ibidem 7, 11.

<sup>498</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 4..., s. 98.

<sup>499</sup> „Ciało kryje w sobie perspektywę śmierci, której miłość nie chce się poddać. Jest ona bowiem, jak czytamy w *Pieśni nad Pieśniami*, »wielkim żarem«, którego »ugasić« nie zdołają »wody wielkie«, ani »rzeki wielkie« nie zdołają »zatopić« (por. Pnp 8, 6–7)” — ibidem, s. 97.

<sup>500</sup> „W takiej wewnętrznej potrzebie, w takiej dynamice miłości, odsłania się pośrednio jakby niemożliwość przywłaszczenia i posiadania osoby przez osobę. Jest ona kimś, kto przerasta te wszystkie skale przywłaszczenia i ogarnięcia, posiadania i zaspokojenia, jakie wylaniają się z samej »mowy ciała«. Jeżeli »mowę« tę oblubieniec i oblubienica odczytują w pełnej prawdzie osoby i miłości, wówczas coraz głębiej się przekonują, że granicą ich przynależności jest ów wzajemny dar, w którym miłość objawia się »tak potężna, jak śmierć«, czyli sięga niejako ostatecznych granic »mowy ciała«, by również i te granice sobą przekraczać” — ibidem, s. 98.

<sup>501</sup> 1 Kor 13, 4. 8.

<sup>502</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 4..., s. 98–99.

<sup>503</sup> Zob. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 227–228.

noszące w sobie samym „obraz Boga”, w akcie zawarcia małżeństwa podejmując fundamentalne powołanie miłowania współmałżonka w Panu, tj. miłością samego Boga („tak jak ja was umiłowałem”<sup>504</sup>). Jest to możliwe, ponieważ Trójjedyny Bóg wiąże oblubieńców przymierzem, w którym On sam staje się Miłością jednoczącą ludzkie serca. On jest owym wyjątkowym Darem: bogactwem i spełnieniem osoby. Toteż małżonkowie w „znaku” sakramentalnym realnie jednoczą swe miłosne pragnienia z wolą (i czynem) samego Boga, który chce ich obdarować Sobą<sup>505</sup>. Z kolei sakramentalne oddanie się sobie małżonków osiąga swą pełnię, gdy jednocześnie staje się aktem przyjęcia drugiej osoby jako daru Stwórcy oraz aktem oddania siebie w darze — *in Christo* — Panu wszelkiego stworzenia<sup>506</sup>.

*Agape* nie tylko pozwala małżonkom odkryć wzniosłość ich powołania, ale nade wszystko *in sacramento matrimonii* staje się realną siłą sprawczą ich osobowych oraz komuniotwórczych działań. Duch Chrystusowy dokonuje takiego „uduchowienia” ludzkiej miłości małżonków, że staje się ona miłością nowego typu: miłością Boga i w Bogu. To na mocy uczestnictwa w owej *Agape* małżonkowie chrześcijańscy są wezwani, aby całym życiem dawać świadectwo Miłości, jaką Ojciec Niebieski objawił w swym Jednorodzonemu Synu. Wynika stąd jednoznacznie, że „kochać kogoś miłością-*agape* to dać drugiemu także to, czego się właściwie w samym sobie i z siebie nie posiada”<sup>507</sup>.

W ten oto sposób głęboki sens otrzymują początkowe i końcowe fragmenty „klasycznego” tekstu Ef 5, 21–33<sup>508</sup>. Owe passusy, których przesłanie etyczne (etos Nowego Przymierza) doskonale streszcza werset:

<sup>504</sup> J 15, 12.

<sup>505</sup> „Miłując, pragnie się dobra dla drugiej osoby. Ale Bóg objawił, że On jest tym jedynym Dobrem, które sprawia, że miłość jest prawdziwa. Osoba, miłując prawdziwie drugą osobę, pragnie dla niej zatem tego jedynego, prawdziwego Dobra” — J. B a j d a: „*Chrystus odwołuje się do serca*”. *Wokół problemu interteryzacji...*, s. 167.

<sup>506</sup> Zob. T. S t y c z e Ń: *Człowiek darem...*, s. 354. To Stwórca określa warunek *sine qua non* oddania się bez reszty współmałżonkowi i przyjęcia współmałżonka w jego darze z siebie. Małżonkowie winni odpowiedzieć na wezwanie płynące z ich wnętrza: „Osobę współmałżonka możesz przyjąć w darze bez reszty tylko wtedy, gdy równocześnie przyjmiesz Mnie, który go tobie daruje. (...) I tylko w ten sposób możesz złożyć siebie samego w darze drugiej osobie: ze Mną — twoim i jej Pierwszym Oblubieńcem” — I d e m: *L'antropologia della Famillaris Consortio...*, s. 34.

<sup>507</sup> J. N a g ó r n y: *Małżeńskie przymierze...*, s. 229.

<sup>508</sup> Chodzi o niełatwe w egzegezie wiersze 21–24 oraz 28 i 33: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej. Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus — Głową Kościoła: On Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom — we wszystkim. (...) Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie. (...) W końcu więc niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!”.

„Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”<sup>509</sup>, wyrażają istotną prawdę sakramentu małżeństwa. Otóż odpowiadająca chrześcijańskiemu powołaniu „w tajemnicy Chrystusa” więź mężczyzny i kobiety (męża i żony) radykalnie wypływa z ich obopólnego odniesienia do Odkupiciela i Jego Krzyżowej Ofiary. Nieprzypadkowo Jan Paweł II przypomina, że małżeństwo podlega logice Chrystusowego Krzyża, który — związany często z bólem i cierpieniem — wymaga od małżonków wiele wysiłku i poświęcenia<sup>510</sup>. Właśnie dlatego ludzka miłość mężczyzny i kobiety (męża i żony) wobec ograniczonych możliwości „upadłej natury” potrzebuje zbawienia. A zatem w sakramentalnym małżeństwie, mocą Ducha Chrystusowego, winna stale dokonywać się „*pascha miłości*”<sup>511</sup>, tzn. przejście od egzystencji naznaczonej grzechem — z ograniczoną zdolnością miłowania, do egzystencji zbawionej — z miłością włączoną w odwieczną Miłość Przenajświętszej Trójcy<sup>512</sup>.

Prawdziwą syntezą powołania do miłości w Przymierzu z Chrystusem jest Eucharystia. To w Niej dokonuje się radykalne (na miarę chrztu św.) zanurzenie ludzkiego bytu w Źródle nadprzyrodzonej świętości, którym jest sam Bóg: Jego Życie i Miłość. Sakrament Eucharystii wyraża rzeczywisty udział w Miłości Trójcy Świętej, a zarazem wezwanie do miłości-*agape* zawarte w nowym przykazaniu<sup>513</sup>. Dlatego też — jak naucza Jan Paweł II — skoro realizacja powołania ochrzczonych małżonków oznacza przeżywanie miłości Chrystusa ofiarującego się na krzyżu<sup>514</sup>, to drogą do tego celu jest z pewnością częste uczestnictwo w Eucharystii — najlepszy sposób „życia Przymierzem”<sup>515</sup>. Wtedy bowiem *mysterium Christi*, przenikając przez świętą *pletas* („bojaźń Chrystusową”) do serc oblubieńców, owocuje ich wzajemnym poddaniem w darze czci<sup>516</sup>. To udział w miłości Chrystusa sprawia, że żona poddana jest swemu mężowi, ponieważ jest poddana Panu; podobnie mąż poddany jest żonie<sup>517</sup>. Autentyczna komunია małżeńska urzeczywistnia się w takim wzajemnym darze męża i żony, któ-

<sup>509</sup> Zob. J. B a j d a: *Etos sakramentu małżeństwa*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 243–246.

<sup>510</sup> Zob. I d e m: *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne...*, n. 6.

<sup>511</sup> Paschalny charakter miłości ochrzczonych małżonków wynika ze słów Chrystusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” — Mk 8, 34.

<sup>512</sup> Por. J. N a g ó r n y: *Małżeńskie przymierze...*, s. 228.

<sup>513</sup> Eucharystia i miłość (*agape*) to znaki tego samego Przymierza w Chrystusie. Świadectwo o tym daje św. Jan Ewangelista, kiedy w opisie Ostatniej Wieczerzy, w miejsce przekazu ustanowienia Eucharystii zamieszcza m.in. proklamację nowego przykazania miłości (J 15, 12–17) — por. ibidem, s. 230.

<sup>514</sup> Zob. FC, n. 13.

<sup>515</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 3.

<sup>516</sup> Zob. I d e m: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4..., s. 137–140.

<sup>517</sup> Ibidem, s. 26–27.

ry mocą sakramentalnego poddania Chrystusowi (*donum pietatis*) konsekuje małżonków do doskonałej realizacji ich osobowego dobra. Jeśli zatem przymierze, w którym oboje wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują<sup>518</sup>, najpełniej realizuje się dzięki przyjmowaniu Chrystusowej Miłości<sup>519</sup>, to tym bardziej zrozumiały staje się papieski apel o częste „małżeńskie” („rodzinne”) uczestnictwo w Eucharystii<sup>520</sup>.

W Eucharystii małżonkowie chrześcijańscy odnajdują fundament *foedus matrimoniale*, ale i Ducha ożywiającego ich małżeńską komunie i posłannictwo<sup>521</sup>. Jan Paweł II podkreśla znamieny fakt, że Duch Miłości, Boski Autor liturgii Najświętszej Ofiary — ten sam, który działa w liturgii sakramentu małżeństwa — jest Duchem Kościoła. Niniejsza konstatacja prowadzi z kolei do ważnych uściśleń natury teologicznej. Tak jak „eucharystyczne Ciało Chrystusa buduje Jego Ciało Mistyczne”<sup>522</sup> — w ten sposób, że Eucharystia za sprawą Ducha Chrystusowego daje wiernym i całemu Kościołowi Życie<sup>523</sup> — tak też małżeństwo (rodzina) jest przygotowanym przez Boga „środowiskiem”, gdzie „rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi”<sup>524</sup>. Właśnie ukazanie w planie eklezjologicznym owego „najgłębszego związku” zachodzącego między sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej oraz „pierwszą i żywotną komórką” Kościoła<sup>525</sup> pozwala lepiej zrozumieć magisterialną prawdę, że konstytutywny akt przymierza małżeńskiego ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, jest *in Spiritu Sancto* „aktem eklezjalnym”, powołującym do życia rzeczywistość sakralną i sakramentalną: „K o ś c i ó ł d o m o w y”<sup>526</sup>.

Niniejsze usytuowanie *sacramentum matrimonii* wewnątrz Przymierza Chrystusa z Kościołem oznacza wprowadzenie małżeństwa i samych małżonków w sferę *sacrum*. Ów wymiar świętości przenika całokształt miłosnych relacji w ich sakramentalnym związku<sup>527</sup>, tego związku, który — m.in. dzięki umocnieniu naturalnych istotnych przymiotów jedności i nie-

<sup>518</sup> KDK, n. 48.

<sup>519</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich*. T. 4..., s. 35.

<sup>520</sup> Zob. *I d e m*: *List do rodzin...*, n. 18.

<sup>521</sup> Zob. FC, n. 57.

<sup>522</sup> Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 5.

<sup>523</sup> Por. J 6, 53–58.

<sup>524</sup> KK, 11; Jan Paweł II: *Eucharystia a rodzina chrześcijańska...*, n. 2.

<sup>525</sup> DA, n. 11; Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży...*, n. 5.

<sup>526</sup> KK, n. 11; Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admisso*. ComCan 1982, s. 17, n. 5; zob. też *I d e m*: *Discorso del Santo Padre al Membri del Tribunale della Rota Romana*. (*Il vostro lavoro è giuditziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale*). ComCan 1986, s. 27–28, n. 3.

<sup>527</sup> Por. J. Bajda: *Etos sakramentu małżeństwa...*, s. 239.

rozerwalności<sup>528</sup> — w pełni zasługuje na nazwę „przymierza miłości małżeńskiej”<sup>529</sup>. Ponieważ zaś Chrystusowa *agape* pragnie się nieskończenie wcielać i rozszerzać, przeto sakramentalne przymierze jest wyjątkowym „miejscem”, w którym Miłość ta objawia się światu. Szczególnie w realizacji celów małżeństwa: dobra małżonków oraz zrodzenia i wychowania potomstwa, małżonkowie aktualizują swe powołanie, by być żywym „sakramentem” miłości Chrystusa<sup>530</sup>. Dlatego właśnie Jan Paweł II, przywołując kluczowe stwierdzenia Ojców Soboru o *Ecclesia domestica* (*domesticum sanctuarium Ecclesiae*)<sup>531</sup>, uroczyście proklamuje, że chrześcijańskie małżeństwo (rodzina), ontycznie „wpisane w tajemnicę Kościoła”, jest niezastąpionym uczestnikiem Jego zbawczego posłannictwa. Chrześcijańscy małżonkowie na mocy sakramentu „nie tylko »otrzymują« miłość Chrystusa, stając się wspólnotą »zbawioną«, ale są również powołani do »przekazywania« braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«”<sup>532</sup>. Udział zaś chrześcijańskiego małżeństwa w potrójnym posłannictwie Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla, dzięki świadectwu wiary i ewangelizacji, życiu w dialogu z Bogiem i służbie drugiemu człowiekowi<sup>533</sup> ukazuje prawdziwe oblicze „Kościoła domowego”, który — w wymiarze sakramentalnym — realizuje uniwersalną *communio Ecclesiae*.

<sup>528</sup> W nawiązaniu do doktryny Vaticanum II Jan Paweł II naucza, że jedność i nierozzerwalność — istotne przymioty małżeństwa, nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu. Na gruncie „sakramentalnego charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny” — FC, n. 13. Tę prawdę wyraża prawo kanoniczne w stałej zasadzie, że dopełnione małżeństwo sakramentalne nie może być nigdy rozwiązane — por. Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Admistratos Advocatosque Rotae Romanae coram admisso*. ComCan 2000, s. 5—6, n. 4, 6.

<sup>529</sup> FC, n. 11.

<sup>530</sup> Por. J. Nagórny: *Małżeńskie przymierze...*, s. 228.

<sup>531</sup> Oprócz wymienionych tekstów źródłowych (KK, n. 11; DA, n. 11) papież nawiązuje także do ważnego 48. numeru *Konstytucji „Gaudium et spes”* wypuklającego nierozdzielność małżeństwa i rodziny w eklezjologicznej identyfikacji (*Ecclesia domestica*). Czytamy tam m.in.: „Osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu (...). Toteż rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność (...) ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”; por. FC, n. 56.

<sup>532</sup> Ibidem, n. 49.

<sup>533</sup> Zob. ibidem, n. 50—64.

## 1.4. Wnioski

Wkład magisterium soborowego w odnowę doktryny małżeńskiej znakomicie oddaje odkrycie głębi biblijnego pojęcia „przymierze” (*foedus coniugale*<sup>534</sup>) oraz wprowadzenie innych znaczących formuł: *intima communitas vitae et amoris coniugalis*<sup>535</sup> czy *velut Ecclesia domestica*<sup>536</sup>. Co jednak oznacza owa zmiana języka dla współczesnej teologii sakramentu małżeństwa? Czy z przeprowadzoną swoistą rewolucją terminologiczną rzeczywiście szło w parze prawdziwe doktrynalne *aggiornamento*? Poszukiwanie odpowiedzi na te i inne pytania pozwoliło dojść do następujących ustaleń:

1. Kluczowa w odnowie nauki *de matrimonio* jest świadomość niewystarczalności ujęć związanych z dawną formułą instytucji kontraktowo-prokreacyjnej. Czytelne impulsy w tej mierze płynące z nauki Ojców Soboru stały się inspiracją do dalszej pogłębionej refleksji teologicznej nad sakramentem małżeństwa (np. J. Ratzingera koncepcja historiozbawczo-eklezyjologiczna). Ważny kierunek owych badań wyznaczała potrzeba zasadniczej rewizji przedsoborowej antropologii teologicznej — pełnej sprzeczności i dualizmów — by odbudowywać prawdziwy etos chrześcijańskiego małżeństwa. Niewątpliwym atutem prowadzonych studiów była umiejętność dostrzeżenia pozytywnych i twórczych elementów, jakie niosła Tradycja.

2. Na płaszczyźnie teologiczno-prawnej podobne badania odsłaniają prawdziwą genezę naturalizmu i legalizmu ujęć *de matrimonio* kodeksu Piusa X i Benedykta XV. To prawda, że św. Augustyna idea małżeństwa miała stoickie i dualistyczne konotacje, ale przecież jednocześnie oparta była na — zakorzenionej historycznie i soteriologicznie — teologicznej konstrukcji: *concupiscentia* — „dobra usprawiedliwiająca”, która budowała etos małżeński. Zmianę tego paradygmatu spowodował późniejszy błąd naturalizmu. Miejsce Augustyńskiej idei historiozbawczej zajęły abstrakcyjne, ahistoryczne pojęcia *natura* oraz *genus*. Ów błąd, charakterystyczny dla neoscholastycznych teorii prawa naturalnego, który odwzorowany został w kodeksowym *ius matrimoniale* (1917), zdecydowanie przekreślał historyczność i otwartość kulturową osób-kontrahentów. Odtąd czysta biologiczna natura *a priori* wyznaczała porządek moralny i prawny, to zaś, co „naturalne”, wynikało z czystej dedukcji. Legalizm ujęć dodatkowo pogłębiało rzeczowo-jurydyczne podejście do *sacramentum matrimonii*, które przybliżało sakrament do magii (automatyzm zasady *eo ipso sacra-*

---

<sup>534</sup> KDK, n. 48.

<sup>535</sup> Ibidem.

<sup>536</sup> KK, n. 11.

mentum oraz postawienie znaku równości między sakramentem i kontraktem).

3. Jeśli prawdą jest, że kodeks z 1917 roku jest inkarnacją neoscholastycznej dogmatyki, to nie sposób tu pominąć kontekstu społeczno-kulturowego. Kodeksowe ujęcie związku małżeńskiego zdeterminował obraz rodziny okresu przedindustrialnego. Zrozumienie przemian socjokulturowych, jakim podlegała „podstawowa komórka społeczna”, prowadzi do jednoznacznego wniosku: „historyczność” należy do samej natury małżeństwa (W. Kasper, F.-X. Kaufmann). Innymi słowy, na kształt instytucji małżeństwa, oprócz norm prawnych ją określających, znaczący wpływ wywierają zawsze wzorce historyczno-kulturowe. Siłę ich oddziaływania pokazują badania dwóch podstawowych parametrów w socjologicznym ujęciu małżeństwa i rodziny, a mianowicie relacji małżeńskiej: mężczyzna — kobieta, oraz relacji rodzinnej: rodzice — dziecko.

4. Szczególny wgląd w prawdę soborowego określenia „głęboka wspólnota życia i miłości” daje adekwatna filozofia osoby i teologiczna antropologia („teologia ciała”) K. Wojtyły-Jana Pawła II. Jego refleksja dotycząca godności *persona humana*, zapłodniona bogactwem myśli Vaticanum II, w dużej mierze określa dziś horyzont badań nad prawdą o małżeńskiej *communio personarum*. Podmiotowość człowieka w tym oryginalnym ujęciu osoby odsłania fenomen transcendencji, czyli zdolność przekraczania siebie. Człowiek jako osoba przekracza determinizm swej natury dzięki świadomości (samozrozumieniu), wolności (samostanowieniu) i nade wszystko czynowi, w którym ludzkie „ja” wyraża dążność do samospelnienia (na gruncie samoposiadania i samopanowania). Rozumienie głębszego sensu wolności człowieka umożliwia analiza pojęć „powinność” i „odpowiedzialność”. Osoba za realizację siebie sama ponosi odpowiedzialność, ale, co nie mniej ważne, istotny aspekt tej odpowiedzialności stanowi odpowiedzialność „przed kimś” (prawda o sumieniu jako głosie Boga jest dla teologii faktem kluczowym). W ten oto sposób w poszukiwaniu prawdy o człowieku *humanum* spotyka się z *christianum*. Dopiero Chrystus objawia pełną prawdę o osobie ludzkiej (*Redemptor hominis*), odpowiedzialnej także przed innymi i za innych. Chrystocentryzm, na poziomie *praxis* wiary, to najpełniejszy wyraz humanizmu chrześcijańskiego.

5. Wedle uroczystej proklamacji Ojców Soboru miarą humanizmu jest „szczery dar z siebie samego”<sup>537</sup>. Być osobą — to przekraczać siebie w stronę komunii z innymi osobami. U podstaw dynamicznej struktury *persona humana*, a tym samym prawdziwej wspólnoty osób (*communio personarum*) leży zatem „logika daru”. K. Wojtyły filozoficzna „teoria uczestnictwa” oraz jej teologiczne wcielenie, słusznie nazywane antro-

<sup>537</sup> KDK, n. 24.

logią „daru” Jana Pawła II, ukazują podstawy tego osobotwórczego współuczestnictwa w człowieczeństwie drugiego — międzyosobowej komunii kreowanej na ontycznym fundamencie relacyjnego wymiaru osoby. Myśl antropologiczna znajduje tu dopełnienie w refleksji etycznej. Jej punkt szczytowy — to proklamacja normy personalistycznej: „(...) osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”<sup>538</sup>. O ile warunkiem prawdziwej miłości — określającym etos daru osoby — jest bezinteresowność (afirmacja osoby dla niej samej: *bene-volentia*, *bene-ficientia*), to najwyższą formę komunijnego wymiaru *persona humana* stanowi miłość oblubieńcza.

6. Antropologiczno-teologiczne pogłębienie soborowej nauki o małżeńskiej *communio personarum* w aspekcie chrystologicznym i trynitarnym zawdzięczamy magisterium papieskiemu Jana Pawła II. Adekwatne rozumienie małżeństwa to postrzeganie go *in Trinitate*, czyli wedle miary „obrazu Bożego”. Trynitarna wykładnia komunii małżeńskiej (analogia trynitarna), dokonywana w antropologicznym kontekście „teologii ciała”, ujawnia tkwiącą u podstaw *institutum matrimonii* zasadę ontologiczną. Jest nią miłość małżeńska określona przez Jana Pawła II jako „wewnętrzna zasada i trwała moc komunii”<sup>539</sup>. Miłość oblubieńcza spełnia się dynamicznie w wiernej i wyłącznej „jedności głęboko osobowej”, która kierując się „od osoby do osoby”, obejmuje integralne *bonum personae*. Za Janem Pawłem II owo *ordinatio naturalis* komunii małżeńskiej należy rozpatrywać w świetle prawdy „obrazu Bożego”. Przed *communio personarum* ludzkich oblubieńców stoi zatem wyzwanie, by stać się z jednej strony odbiciem doskonałości (*sacrum*) wewnętrznego życia Osób Trójcy Przenajświętszej, z drugiej zaś — odzwierciedleniem stwórczej mocy Boga. Niniejsza analogia wyraża komplementarność *finis matrimonii*, ich wewnętrzną korelację i przenikanie — co implikuje akcentowana przez Jana Pawła II integralność „obrazu Bożego”. Jednocześnie zaś objawia się autonomia owych celów, wykluczająca ich jakiegokolwiek deprecjonujące hierarchiczne podporządkowanie.

7. Sytuowanie sakramentu małżeństwa w odnowionej optyce soborowej winno spełniać podstawowy warunek. Jest nim afirmacja prawdy o ciągłości urzeczywistniania się odwiecznie ukrytej w Bogu tajemnicy (*mystērion*): najpierw w sakramencie najpierwotniejszym, a następnie w sakramentalnym udziale w oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła. Fenomenologiczno-teologiczna hermeneutyka Jana Pawła II pozwala na nowo odkryć głębię „wielkiej analogii” Listu do Efezjan<sup>540</sup>, która — w ni-

<sup>538</sup> K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 42.

<sup>539</sup> FC, n. 18.

<sup>540</sup> Ef 5, 21–33.



niejszej odsłonie — uwypukla chrystologiczno-eklezjalny fundament spotkania się tajemnicy Boga (*mysterium Christi et Ecclesiae*) z jądrem chrześcijańskiego małżeństwa. W tę optykę znakomicie wpisuje się biblijna kategoria „przymierza”. *Mysterium magnum*, czyli miłosne zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (*Foedus caritatis*), stanowi o wyniesieniu małżeństwa mężczyzny i kobiety do godności świętego przymierza „w Panu”<sup>541</sup>.

8. Wkład Jana Pawła II w doktrynę *de sacramento matrimonii* najlepiej widać w określeniu miejsca małżeństwa chrześcijańskiego pośród siedmiu „znaków”, które są w Kościele miejscem sprawowania i dopełniania Nowego Przymierza. W sakramentalnym „udostępnianiu Przymierza” małżonkom szczególną rolę odgrywają chrzest i Eucharystia. Chrzest kładzie podwaliny pod ontyczną strukturę małżeństwa jako sakramentu Nowego Przymierza. Realizacja powołania małżeńskiego przekracza jednak określony przez chrzest indywidualno-soteriologiczny związek z Chrystusem. „Pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska”<sup>542</sup>. I właśnie Eucharystia odgrywa nieocenioną rolę w takim urzeczywistnianiu sakramentalnego *foedus matrimoniale*, by uczynić z niego prawdziwą przestrzeń zbawczego spotkania i dialogu — twórczą komunię osób, wpisującą się w dynamikę wzrostu całego Mistycznego Ciała Chrystusa.

9. Ujęcie w planie eklezjologicznym głębokiego związku, jaki zachodzi między sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej oraz „pierwszą i żywotną komórką” Kościoła<sup>543</sup>, pozwala lepiej zrozumieć magisterialną prawdę, że konstytutywny akt przymierza małżeńskiego ochrzczonych jest *in Spiritu Santo* aktem eklezjalnym, powołującym do życia rzeczywistość sakralną i sakramentalną: „Kościół domowy”<sup>544</sup>. Na mocy Daru Eucharystii małżonkowie chrześcijańscy mogą budować swoją *communio personarum*, uczestnicząc sakramentalnie w Komunii Osób Boskich. Najświętszy Sakrament wyraża wszak jednocześnie rzeczywisty udział w Miłości Trójcy i zaproszenie do miłości-*agape* zawarte w nowym przykazaniu. Uprawniona zatem wydaje się konkluzja, że wyzwaniem stojącym przed współczesnym Magisterium jest dalsze ukazywanie więzów Eucharystii z chrześcijańskim małżeństwem.

<sup>541</sup> 1 Kor 7, 39.

<sup>542</sup> FC, n. 13.

<sup>543</sup> Por. DA, n. 11.

<sup>544</sup> KK, n. 11; DA, n. 11; FC, n. 56.

## ROZDZIAŁ 2

# Wykładnia istotnych elementów małżeństwa w procesie reformy kościelnego prawa małżeńskiego

Odnowa katolickiej doktryny małżeńskiej na Soborze Watykańskim II, dokonana w ramach doniosłego nurtu personalistycznego, znalazła wyraz w reintegracji rozbitych segmentów nauki *de matrimonio*, a zwłaszcza w przezwyciężeniu destrukcyjnych dualizmów, deformujących zarówno ogłęd osoby ludzkiej (dualizm: dusza — ciało), jak i wizję przestrzeni jej komunijnego spełniania się w małżeństwie (dychotomie: *eros* — *agape*; instytucja naturalna — sakrament). Sobór na nowo odkrył wartość osoby rozumianej w sposób integralny, odrzucając wszelkie postaci wypaczonej antropologii dualistycznej czy manichejskiej. Jednocześnie proklamowano — właściwą godności *persona humana* — jedyną w swym rodzaju drogę spełnienia się człowieka, tj. przekraczanie siebie w osobowym darze w stronę komunii: jedności osób w małżeństwie. Ojcowie Soboru aż nadto wyraźnie wskazali, że owa jedność w powołaniu małżeńskim oznacza integralną realizację biblijnej *una caro* — bynajmniej nie w sferze czysto materialnej („jedność ciała”), ale przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej („jedność osób”)<sup>1</sup>.

Magisterium Vaticanum II okazało się katalizatorem radykalnej zmiany perspektywy w prawnym ujmowaniu małżeństwa, co też znalazło wyraz w dziele reformy *ius matrimoniale*, ogłoszonej przez Jana XXIII, a realizowanej za pontyfikatów Pawła VI i Jana Pawła II. Jeśli wedle obiektywi-

---

<sup>1</sup> Por. E. Montagna: *Considerazioni in tema di „bonum coniugum” nel diritto matrimoniale canonico*. DrE 1993, No 1, s. 690; zob. też O. Fumagalli Garulli: *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua traduzione giuridica*. DrE 1979, No 1, s. 28—54.

stycznych ujęć przedsoborowych normatywne podstawy małżeńskiej instytucji określał jedyny istotny element wypływający z *officium naturae*, a mianowicie służący przedłużaniu rodzaju ludzkiego cel prokreacyjny, to obecnie stało się oczywiste, że kodeksowe konstrukcje typu: *finis primarius — finis secundarius*, a zwłaszcza: *contractus — ius in corpus*, sytuują się na antypodach chrześcijańskiego personalizmu i trudno w nich rozpoznać prawdziwą *intima communitas vitae et amoris coniugalis*<sup>2</sup>. W żaden sposób nie można było dalej usprawiedliwiać oczywistej instrumentalizacji małżeństwa z takim usytuowaniem wspomnianego celu socjobiologicznego, który — wyemancypowany od osób-małżonków — narzucał się im z zewnątrz jako bezwzględny obowiązek naturalny<sup>3</sup>.

Tak jak — w planie teologicznej antropologii — fundamentalną zasadą związku małżeńskiego bezsprzecznie jawiła się *germana dignitas humana*<sup>4</sup>, tak — w wymiarze *stricte* teologicznym — w samym centrum małżeństwa chrześcijańskiego znalazł się jego sakramentalny charakter. Nauka soborowa ukazała w pełnym świetle, w jaki sposób ów głęboki związek mężczyzny i kobiety — biblijna *una caro*, a zarazem „instytucja miłości małżeńskiej”<sup>5</sup> — aktualizuje znak, w którym wyraża się i realizuje Kościół. Odtąd kanoniczne określenie natury małżeństwa nie mogło już abstrahować od doniosłego faktu, że konstytutywny miłosny akt przymierza małżeńskiego (*sacramentalis consensus matrimonialis*<sup>6</sup>) jest aktem eklezjalnym, powołującym do życia rzeczywistość sakralną i sakramentalną — „Kościół domowy”<sup>7</sup>. Dlatego w dziele reformy *ius matrimoniale* — w tym m.in. w zadaniu nowego ujęcia istotnych elementów małżeństwa — należało uwzględnić fakt, że charakter sakramentalny jako podstawowa rzeczywistość („struktura bazowa”) małżeństwa ochrzczonych w rzeczy samej określa strukturę oraz dynamizm zarówno *matrimonium in fieri*, jak i *matrimonium in facto esse*<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Por. A. Stankiewicz: *Rilevanza canonica della comunione coniugale*. In: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*. Ed. R. Latourelle, P. Adnès. Assisi 1988<sup>2</sup>, s. 775–776.

<sup>3</sup> Zob. F. Gantelar: *El objeto del consentimiento matrimonial en la doctrina medieval*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 3. Salamanca 1978, s. 52–92.

<sup>4</sup> Por. P.A. D'Avack: *Per una riforma giuridica del matrimonio canonico*. DrE 1974, No 1, s. 13.

<sup>5</sup> Zob. F. Gil Hellín: *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la „Gaudium et spes”*. „Anales valentinos” 1980, s. 1–35.

<sup>6</sup> Zob. B.W. Zubert: *Consensus sacramentalis facit nuptias?* W: *Przymierze małżeńskie*. Red. W. Góralski, R. Szttychmiller. Lublin 1993, s. 7–30.

<sup>7</sup> KK, n. 11; Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos*. ComCan 1982, s. 17, n. 5.

<sup>8</sup> Por. J. Goti Ordeñana: *Observaciones al nuevo canon 1055 § 1. REDC 1984, s. 289–291, 302; A. Pastwa: Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „in fieri” oraz „in facto esse”*. PK 2003, nr 3–4, s. 65–85.



Powołanie przez Jana XXIII Papieskiej Komisji Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego (1963)<sup>9</sup>, następnie włączenie do niej przez Pawła VI 70 konsultorów z całego świata (1964)<sup>10</sup>, a szczególnie utworzenie pośród 10 zespołów roboczych (złożonych z konsultorów Komisji) Zespołu „De matrimonio” (1966)<sup>11</sup>, wpłynęło konstruktywnie na bieg prac nad przygotowaniem prawa małżeńskiego do nowej księgi kodeksowej, regulującej dyscyplinę Sakramentów<sup>12</sup>. Podstawowym założeniem odnowy *ius matrimoniale* było przeniesienie na poziom *canones* — projektowanej kodyfikacji — doktrynalnego bogactwa magisterium Soboru Watykańskiego II<sup>13</sup>.

Pierwszy etap prac nad reformą prawa małżeńskiego obejmował lata 1966–1973. Wstępne wyniki tych prac zaprezentowano w „Communicationes” z 1971 roku<sup>14</sup>, a gotowy dwa lata później projekt *De matrimonio*

<sup>9</sup> Na temat historii prac Papieskiej Komisji Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego — zob. F. D’Ostilio: *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico (revistone — promulgazione — presentazione)*. Città del Vaticano 1983; I d e m: *L’Opera di revistone del Codex Iuris Canonici della Chiesa Latina*. Apol 1982, s. 308–369; W. Góralski: *Kodyfikacja prawa w Kościele Łacińskim po Soborze Watykańskim II*. Płock 1983. Ważniejsze informacje dotyczące prac Komisji publikowane były od 1969 r. w jej organie oficjalnym, półroczniku „Communicationes” — zob. ComCan 1969, s. 69–70.

<sup>10</sup> W skład ukonstytuowanego w ten sposób organu doradczego Komisji weszli niemal wszyscy sekretarze komisji soborowych oraz inni wybitni kanoniści i teolodzy. W kolejnych latach liczba członków owego *corpus consultivum* stale rosła (w 1977 r. sięgnęła 100, a w 1980 r. już 185 osób) — zob. AAS 1964, s. 473–474; ComCan 1977, s. 67; ComCan 1980, s. 220–221.

<sup>11</sup> Zespół Studyjny „De matrimonio” liczył 15 członków, a jego relatorem był P. Huizing — zob. ComCan 1969, s. 32; ComCan 1973, s. 192. Wspomniana liczba zespołów zwiększyła się później do 14 (ComCan 1977, s. 68–69). Syntetycznie, o zespołach studyjnych — zob. F. D’Ostilio: *La storia del nuovo Codice...*, s. 33–35; I d e m: *L’Opera di revistone del Codex...*, s. 324–326.

<sup>12</sup> Zob. *Synthesis generalis laboris Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo (Liber IV, De matrimonio)*. ComCan 1987, s. 289–292. Dla porządku wypada wyjaśnić, że pozostałą (większą) część prawa O Sakramentach opracowywał osobny Zespół „De Sacramentis (matrimonio excepto)”, którego relatorem był J. Schneider (*nota bene* także członek Zespołu „De matrimonio”) — por. ComCan 1969, s. 32–33.

<sup>13</sup> Ta kluczowa zasada wyznaczająca kierunek prac nad odnową całego prawa kodeksowego — sformułowana wyraźnie przez Pawła VI, dnia 20 XI 1965 r., w czasie uroczystej sesji inauguracyjnej (formalnie) dzieła reformy — została przypomniana w *Uwagach wstępnych (Praenotanda)* do schematu *De Sacramentis* z 1975 r.: *In recognitione canonum Codicis de variis sacramentis, intentum ante omnia fuit ut nova legislatio principia applicaret quae a Concilio Vaticano admissa sunt* — ComCan 1975, s. 28; zob. AAS 1965, s. 988; por. też ComCan 1974, s. 38.

<sup>14</sup> ComCan 1971, s. 69–81.

(opublikowany w roku 1974<sup>15</sup>) został oficjalnie ogłoszony w 1975 roku jako integralna część schematu prawa o Sakramentach<sup>16</sup>.

Po nadesłaniu uwag do Schematu 1975 przez organa konsultacyjne (konferencje episkopatów, dykasterie Kurii Rzymskiej, uniwersytety i wydziały kościelne) ich rozpatrzeniem zajął się specjalnie powołany to tego celu niewielki zespół konsultorów: *Coetus studiorum „De iure matrimoniali”*<sup>17</sup>. Dzięki temu z dyskusji nad zapisem normatywnym poszczególnych kanonów w 1977 roku stopniowo wyłonił się nowy kształt kanonów *De matrimonio*<sup>18</sup>. Swoistym podsumowaniem prac prowadzonych w 1977 roku była obradująca w trzeciej dekadzie maja kongregacja generalna (czwarte posiedzenie plenarne) kardynałów członków Komisji Reformy KPK<sup>19</sup>, na której m.in. rozpatrywano kwestię sposobu określenia małżeństwa w przyszłym kodeksie<sup>20</sup>, jak też przedstawiono obszerną pisemną relację ukazującą aktualny dorobek Komisji, autorstwa jej przewodniczącego kardynała P. Feliciego, zaprezentowaną potem na Synodzie Biskupów w Rzymie (1977)<sup>21</sup>.

Intensywne prace *Coetus studiorum*... trwały w roku 1978<sup>22</sup>, czego owocem był ukończony w tymże roku<sup>23</sup> i włączony później do drugiego schematu KPK (1980)<sup>24</sup>, kolejny projekt prawa małżeńskiego.

<sup>15</sup> Zob. „Il Regno”. Documentazione 1 IV 1974, s. 192–203. Bezpośrednio po tej publikacji tekst projektu z własnymi uwagami krytycznymi na łamach „Periodica...” zamieścił U. Navarrete: *Schema iuris recogniti „De Matrimonio”. Textus et observationes*. PRMCL 1974, s. 612–656.

<sup>16</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur*. Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

<sup>17</sup> Na tym etapie, podobnie jak w czasie prac nad redakcją Schematu 1975, kapitalną rolę odegrali konsultorzy. Badali oni — najpierw indywidualnie — przekazane im uwagi (sugestie, propozycje) wymienionych organów doradczych, by następnie — na obradujących kolegiálně sesjach badawczych — uwagi te poddać dyskusji i w drodze głosowania przyjąć propozycje zmian w treści poszczególnych kanonów. Pracę tę powierzono 7-osobowemu zespołowi konsultorów *Coetus studiorum „De iure matrimoniali”* z przewodniczącym R. Castillo Larą (sekretarzem Komisji), G. Onclinem (sekretarzem pomocniczym Komisji) i relatorem P. Huizingiem — por. ComCan 1977, s. 117.

<sup>18</sup> Zob. Ibidem, s. 117–146, 345–378. *Aneks*, który zamieściłem na końcu monografii, prezentuje kształt kanonów na tym etapie reformy i nosi tytuł *Schemat 1975 — nowa redakcja*.

<sup>19</sup> Zob. ComCan 1977, s. 62–82.

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 79–80, 212.

<sup>21</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Congregatio Plenaria celebrata diebus 24–27 mai 1977*. Typis Polyglottis Vaticanis 1977.

<sup>22</sup> Zob. ComCan 1978, s. 86–127.

<sup>23</sup> Zob. ComCan 1987, s. 292.

<sup>24</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum,*

Już w następnym roku, na podstawie uwag do Schematu 1980 (m.in. *ad titulum VII: De matrimonio*, projektowanej IV księgi Kodeksu), które zgłosili członkowie komisji kodyfikacyjnej, powstała obszerna *Relatio complectens...*<sup>25</sup>, a zawarte w niej propozycje zmian przegłosowano na sesji plenarnej w październiku 1981 roku<sup>26</sup>. Gotowy, trzeci już schemat KPK (*Schema novissimum*) wydano drukiem w marcu 1982 roku<sup>27</sup>. Schemat ten zbadany przez papieża Jana Pawła II (z udziałem biegłych kanonistów) został, po wprowadzeniu drobnych zmian (poza obszarem *De matrimonio*), przezeń ogłoszony 25 I 1983 roku jako nowy Kodeks Prawa Kanonicznego<sup>28</sup>.

## 2.1. Określenie małżeństwa

Brak definicji małżeństwa w kodyfikacji z 1917 roku przesądził o randze, jaką w prawnym opisie *institutum matrimonii* — oprócz niezmiennie potwierdzanej w doktrynie Kościoła zasady: *matrimonium facit partium consensus*<sup>29</sup> — miało ujęcie formalnego przedmiotu konsensu, a mianowicie: *ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*<sup>30</sup>. Takı stan rzeczy był wynikiem usankcjono-

*Dilectiorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1980. Relację z prac kodyfikacyjnych (aż do przyjęcia Schematu 1980) na Synodzie Biskupów w 1980 r. złożył, tak jak poprzednio, przewodniczący Komisji kardynał Felici — zob. ComCan 1980, s. 220–223.

<sup>25</sup> Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo: *Relatio complectens synthesim antmadversionum ab em-mls atque exc-mls Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*. Typis Polyglottis Vaticanis 1981. (To samo w „Communicationes” — ComCan 1982, s. 116–230; ComCan 1983, s. 57–109, 170–253; ComCan 1984, s. 27–99).

<sup>26</sup> Zob. przemówienie przewodniczącego Komisji kardynała P. Feliciego na sesji plenarnej, odbywającej się w dniach 20–28 X 1981 r. — ComCan 1981, s. 261–267.

<sup>27</sup> Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema novissimum, post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dilectorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1982.

<sup>28</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Typis Polyglottis Vaticanis 1983.

<sup>29</sup> Zob. CIC 1917, can. 1081 § 1.

<sup>30</sup> CIC 1917, can. 1081 § 2: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*.

nowania w kodeksie Piusa X i Benedykta XV dominacji schematu pojęciowego *finis*<sup>31</sup>, wspólny z dopełniającym go schematem *proprietates matrimonii*<sup>32</sup>.

Zapoczątkowane już w doktrynie św. Tomasza<sup>33</sup>, a doprowadzone do skrajnej postaci — przez głównego architekta CIC 1917, neotomistę kardynała P. Gasparriego<sup>34</sup> — hierarchiczne oddzielenie pierwszorzędного celu małżeństwa od celów drugorzędnych nie pozostawiało wątpliwości, co w owej naturalnej instytucji jest istotne i prawnie relewantne, a co odgrywa w niej rolę wyłącznie integrującą<sup>35</sup>. I dlatego właśnie nie samo zakorzenienie w kanonistycznej tradycji, lecz przede wszystkim odczytanie ducha soborowego *aggiornamento* w — zoogniskowanym wokół pojęcia sakramentu i sakramentalnej struktury Kościoła<sup>36</sup> — personalistycznym magisterium *de matrimonio* miało stanowić punkt wyjścia szukania nowej definicji małżeństwa, w tym — określenia istoty *matrimonium canonicum*.

<sup>31</sup> CIC 1917, can. 1013 § 1: *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae.*

<sup>32</sup> Zob. CIC 1917, can. 1013 § 2.

<sup>33</sup> Nawiązujący do *tria bona Augustini* Tomasz z Akwinu oparł swoją systematykę celów małżeństwa na zaczerpniętym z myśli Arystotelesa wyróżnieniu dwóch poziomów prawa natury. Na pierwszym poziomie, wspólnym człowiekowi i zwierzęciu (*natura generis*), ułokował cel prokreacyjny: zrodzenie i wychowanie potomstwa; na drugim zaś — cel właściwy wyłącznie człowiekowi: wzajemną pomoc małżonków (*mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum*). Prymat pierwszego celu nad drugim wyraźnie sugerowała terminologia: *finis principalis, finis secundarius* — STh, III (Suppl.), q. 41, a. 1; por. też *ibidem*, q. 49, a. 2; q. 65, a. 1, a. 5. Należy zaznaczyć, że ta systematyka celów dotyczyła instytucji małżeństwa *ante peccatum*. Dopiero w opisie *matrimonium post peccatum* — co ważne, w kontekście teologii sakramentu małżeństwa — pojawiają się w koncepcji św. Tomasza cele: *remedium* oraz *significatio conjunctionis Christi et Ecclesiae* — *ibidem*, q. 42, a. 2. Pełne scholastyczne ujęcie hierarchii celów małżeńskich: pierwszorzędного (*procreatio et educatio prolis*) i drugorzędnych (*mutuum adiutorium; remedium concupiscentiae*) jako pierwszy sformułował D. Soto (1494–1560) w *Commentarium in IV Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1; zob. A. Favale: *Finis del matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 175; S. Ardito: *Il matrimonio*. In: *Il diritto nel mistero della Chiesa*. Vol. 3. (Quaderni di Apollinaris. Vol. 3). Roma 1980, s. 234–235.

<sup>34</sup> Zob. L. Bonnet: *L'influence du Cardinal Gasparri sur la conception du mariage du code de droit canonique de 1917*. „L'Année canonique” 1992, s. 181–182.

<sup>35</sup> Por. P. Gasparri: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Vaticano 1932: Vol. 1, s. 15, n. 6; Vol. 1, s. 16, n. 8; Vol. 2, s. 7–8, n. 776; Vol. 2, s. 188, n. 1103; Vol. 2, s. 189, n. 1105.

<sup>36</sup> Zob. S. Ardito: *La normativa sul matrimonio: spirito conciliare e precipue novità*. In: *La normativa del nuovo Codice*. Ed. E. Cappellini. Brescia 1983, s. 223–233; W. Aymans: *Die sakramentale Ehe — Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. REDC 1990, s. 611–638.

### 2.1.1. *Matrimonium in facto esse*

Uderzająca świeżość i piękno pastoralnego języka tudzież bogactwo teologicznej treści, czyli wszystko to, co niosły z sobą wersety *Konstytucji „Gaudium et spes”*, uwypuklające personalistyczny profil instytucji małżeństwa<sup>37</sup>, od początku stanowiło swoiste wyzwanie dla konsultorów pracujących nad reformą kodeksowego *ius matrimoniale*<sup>38</sup>. Mając przed oczyma zasadniczy cel kodyfikacji, tj. ujęcie najważniejszych idei wymienionej konstytucji oraz innych dokumentów soborowych w syntetycznych (zwięzłych) i znaczeniowo ostrych formułach normatywnych<sup>39</sup>, a także całe dziedzictwo kanonistycznej tradycji, Zespół Studyjny „De matrimonio” miał znaleźć odpowiedź na podstawowe pytanie: jak zdefiniować istotę małżeństwa kanonicznego?. Wszelako prace kodyfikacyjne nie przebiegały w próżni — w aseptycznym, zamkniętym środowisku, wolnym od wpływów zewnętrznych. Wręcz przeciwnie, ze wszech miar zrozumiała interferencja idei soborowych otworzyła wspólną płaszczyznę dialogu, która posłużyła wymianie zróżnicowanych poglądów dotyczących problematyki małżeńskiej, i to zarówno z zakresu kanonistyki<sup>40</sup>, jak i orzecznictwa<sup>41</sup>, a rezultaty owych badań musiały znacząco wpłynąć na treść poszczególnych zapisów w projektach<sup>42</sup> i ostatecznie — na kształt kodeksowego prawa małżeńskiego.

<sup>37</sup> „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie”; „W ten sposób mężczyzna i kobieta (...) »już nie są dwoje, lecz jedno ciało«” — n. 48. Ich miłość „jako wybitnie ludzka (...) kieruje się od osoby do osoby (...), obejmuje dobro całej osoby” — n. 49. „Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami” — n. 48.

<sup>38</sup> Wielokrotnie dawał temu wyraz relator Zespołu Studyjnego „De matrimonio” — zob. P. Huizing: *Magere Reformen auf mühsamen Wegen. Zum gegenwärtigen Stand der Revision des Kirchenrechts. „Herder Korrespondenz”* 1974, s. 634; I d e m: *Alternativentwurf für eine Revision des kanonischen Eherechts*. In: *Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf*. Hrsg. P. Huizing. Düsseldorf 1975, s. 83–84; I d e m: *La conception du mariage dans le code, le concile et le „Schema de Sacramentis”*. RDC 1977, s. 137.

<sup>39</sup> Por. R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*. Torino 1995, s. 38–39.

<sup>40</sup> Np. niewątpliwy wpływ na prace Komisji — szczególnie na pierwszym etapie kodyfikacji — miała debata wokół problemu znaczenia prawnego miłości małżeńskiej — zob. *L'amore coniugale*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1]. Città del Vaticano 1971. Szerzej na ten temat — A. P a s t w a: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*. Katowice 1999.

<sup>41</sup> Znakomitą kartę inspirującego oddziaływania orzecznictwa Roty Rzymskiej na proces kodyfikacji otworzył wyrok c. Anné z 25 II 1969 r. — RRD 1969, s. 174–192.

<sup>42</sup> Por. ComGan 1980, s. 222.



Zamiar wiernej recepcji soborowej nauki o małżeństwie<sup>43</sup> przesądzał o tym, że konsultorzy Komisji Reformy KPK już na pierwszym etapie prowadzonych prac świadomie dystansowali się do obowiązującego dotąd w kościelnym ustawodawstwie (GIC 1917) schematu celów<sup>44</sup>. Aż nazbyt oczywisty był dla Komisji fakt nieprzystawiania treści can. 1013 § 1 — z kreującymi hierarchiczny porządek pojęciami: „cel pierwszorzędny” i „cel drugorzędny” — do odnowionej soborowej doktryny małżeńskiej<sup>45</sup>. W związku z tym jednomyślnie przyjęto, że małżeństwa nie powinno się dalej ujmować przez odniesienie do *fines matrimonii*, lecz trzeba je określić jako *intima totius vitae coniunctio* mężczyzny i kobiety oraz dołączyć skierowanie (*ordinatio*) owej wspólnoty do zrodzenia i wychowania potomstwa<sup>46</sup>.

Realizacja zamysłu autorów reformy przedstawienia prawnego opisu istoty małżeństwa okazała się zadaniem niełatwym. Nic dziwnego, skoro początkowym pracom kodyfikacyjnym towarzyszyło jedynie ogólne założenie, że w obrębie *essentia matrimonii* poza prokreacją winna się także znaleźć osobowa więź partnerska (*relatio personalis coniugum*)<sup>47</sup>. Pierwsza próba, jaką podjęli konsultorzy, oznaczała *de facto* sięgnięcie do numeru 50. Konstytucji „*Gaudium et spes*” po gotową formułę *totius vitae coniunctio*<sup>48</sup>, by w ten sposób w określeniu małżeństwa — jeszcze w ramach starokodeksowego układu *Canones praeliminares*<sup>49</sup> — dać wyraz nowej, tzn. personalistycznej perspektywie<sup>50</sup>. Nie zmienia to w niczym faktu, że już wtenczas Komisja przygotowała podstawy jednoznacznego

<sup>43</sup> Zob. R. Sztymle: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*. Lublin 1993.

<sup>44</sup> ComCan 1971, s. 70; ComCan 1975, s. 37.

<sup>45</sup> Komisja *explicitie* wskazała, że Vaticanum II zniósł hierarchię celów, gdy w *Relatio complectens...* (w ostatniej fazie kodyfikacji) przywołała *passus* z numeru 48. Konstytucji „*Gaudium et spes*”, w którym mowa o różnych *bona* oraz *fines* bez jakiegokolwiek hierarchicznego podporządkowania — ComCan 1983, s. 221.

<sup>46</sup> ComCan 1971, s. 70.

<sup>47</sup> Ibidem; ComCan 1975, s. 37.

<sup>48</sup> Por. N. Lüddecke: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”. Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten*. DPM 1995, s. 150.

<sup>49</sup> W dostosowywaniu *ius matrimoniale* do wyzwań współczesności w pełni zrozumiały pozostaje zauważalny — zwłaszcza na początku prac kodyfikacyjnych — konserwatyzm Komisji, przejawiający się w postawie pieczołowitego trzymania się kanonistycznej tradycji. To tłumaczy chłodny dystans konsultorów i ostrożne podejście do nowatorskich idei, jak np. wobec głosów domagających się przyznania bezpośredniego (autonomicznego) waloru prawnego miłości małżeńskiej — por. P. Wirth: *Das neue kirchliche Ehe recht. Kurzer Überblick und kritische Würdigung*. ÖAKR 1975, s. 325, 331.

<sup>50</sup> ComCan 1971, s. 70. Nietrudno się domyślić, że w polu zainteresowania konsultorów w trakcie redakcji definicji małżeństwa znalazły się także ważne formuły z numeru 48. Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *intima communitas vitae et amoris; intima personarum atque operum coniunctio*. Od nich m.in. zapożyczono przymiotnik *intima*.

usankcjonowania w przyszłej definicji małżeństwa międzyosobowej relacji małżeńskiej (miłosnej więzi małżonków) jako niezbywalnej części istoty *matrimonium canonicum*.

Tak oto w Schemacie 1975 w miejsce nauki o celach małżeńskich wprowadzono określenie małżeństwa *in facto esse*. Według relatora Komisji nowy kształt § 1 can. 1013<sup>51</sup> miał wyrażać, że konstytutywna osobowa relacja małżonków pozostaje w harmonijnej zgodności z ukierunkowaniem małżeństwa na potomstwo<sup>52</sup>. W rzeczy samej, owa zmiana sposobu obrazowania (*Leitbild*) małżeńskiej instytucji niosła z sobą poważne implikacje natury prawnej. Wypracowane, nowe określenie istoty małżeństwa po raz pierwszy odeszło od deklaracji reistycznie pojmowanych praw i obowiązków na rzecz określenia dynamicznego stanu międzyosobowego — wzajemnej relacji małżonków<sup>53</sup>. Tym samym konsultorzy Komisji osiągnęli dwojaki cel: zdezaktualizowali naukę o hierarchii *finis matrimonii*, ale także — w sensie bardziej ogólnym — uczynili pierwszy krok zmierzający do eliminowania niezrozumiałych, abstrakcyjno-instytucjonalnych konstrukcji w normatywnym ujęciu małżeństwa. Stopniowo wyłaniający się konkretno-osobowy obraz *matrimonium canonicum* zaczął wreszcie odzwierciedlać prawdę o głębokim związku dwójga osób<sup>54</sup>: o interpersonalnej rzeczywistości więzi mężczyzny i kobiety<sup>55</sup>. Związek ten, wedle swego naturalnego ukierunkowania, miał służyć rodzicielskiemu powołaniu: zrodzeniu i wychowaniu potomstwa.

Wskazanie jednak *explicite* wyłącznie jednego („tradycyjnego”) *ordinatio naturalis* spowodowało, że trudno było mówić o radykalnie nowym

<sup>51</sup> Ponieważ § 2 can. 1013 miał pozostać bez zmian, pełny tekst nowego can. 243 w Schemacie 1975 był następujący: § 1 — *Matrimonium, quod fit mutuo consensu de quo in cann. 295 ss., est (intima) totius vitae coniunctio inter utrum et mulierem, quae indole sua naturalis, ad proles procreationem et educationem ordinatur*; § 2 — *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti*.

<sup>52</sup> ComCan 1975, s. 37.

<sup>53</sup> Por. K. Lüdiche: *Familienplanung und Ehewille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983, s. 168—169; A. Di Felice: *Il consenso matrimoniale nella recente giurisprudenza rotale e nello Schema proposto dalla Commissione Pontificia per la Revisione del Codice di Diritto Canonico*. ME 1980, s. 79—81.

<sup>54</sup> Symboliczne dla owych doniosłych zmian było samo usytuowanie małżeństwa w nowym układzie systematycznym, a mianowicie już nie w księdze pod osobliwym tytułem: *De rebus* (jak w CIC 1917), lecz w projektowanej IV księdze kodeksu: *De Ecclesiae munere sanctificandi* — por. B. Primetshofer: *Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht*. „Diakonia” 1980, s. 262.

<sup>55</sup> Zob. dec. z 5 IV 1973 r. c. Serrano. RRD 1973, s. 322—343; dec. z 4 XII 1975 r. c. Anné. RRD 1975, s. 685—706; dec. z 15 VII 1977 r. c. Pinto. RRD 1977, s. 397—409; H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit — Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts*. ÖAKR 1982, s. 339—396.

określeniu małżeństwa, nawet jeśli Komisja uważała wprowadzone zmiany za znaczące. Właśnie ze względu na nieprzejrzystość tak zredagowanej formuły małżeństwa pierwszy recenzent U. Navarrete poddał jej zapis krytycznej, ale chyba nazbyt surowej ocenie. Oprócz zastrzeżenia co do braku jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o liczbę i hierarchię celów małżeńskich kanonista postawił m.in. zarzut, że definicja małżeństwa nie wnosi nic nowego w stosunku do GIC 1917: *intima coniunctio totius vitae* stanowi potwierdzenie tradycyjnej nauki *de consensu matrimoniali*, a wymienione z nazwy *ordinatio* nie jest niczym innym, jak tylko wcześniejszym pierwszorzędnym celem małżeństwa; nie zostały natomiast wspomniane ani *bonum coniugum*, ani *amor coniugalis*<sup>56</sup>.

Wcale nie odosobniony w kręgach kanonistyki, głos wybitnego kanonisty był dla Komisji wyraźnym sygnałem, by na nowo przemyśleć sposób normatywnego opisu instytucji małżeństwa. Formalnie zaś, w kolejnej fazie prac kodyfikacyjnych, konsultorzy Komisji byli zobligowani do przedyskutowania (a następnie: przyjęcia bądź odrzucenia) poprawek, które zgłosiły organa konsultacyjne. Znaczące okazały się przede wszystkim dwie interpelacje, dotyczące formuły *indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur*; pierwsza — czy za tym sformułowaniem nie kryje się pośrednie potwierdzenie hierarchii celów małżeńskich, i druga — czy nie byłoby konieczne wskazanie *explicite* także innych celów. Dla usunięcia rzeczzonej wątpliwości Komisja uznała za niewystarczającą propozycję jednego z konsultorów, by słowem *etiam* uzupełnić wspomnianą formułę ([...] *quae indole sua naturali etiam ad prolis procreationem [...] ordinatur*)<sup>57</sup>. Ostatecznie aprobatę zyskała propozycja dwóch innych konsultorów, wychodząca naprzeciw sugestii zawartej w drugiej interpelacji, by w określeniu małżeństwa wyraźniejszym uczynić osobowy cel małżeństwa. W rezultacie zredagowano nowy zapis, zaakceptowany przez wszystkich konsultorów: [...] *quae indole sua natu-*

<sup>56</sup> Uwagi do proponowanej przez Komisję nowej treści can. 1013 § 1 U. Navarrete zawarł w trzech punktach: a) *hoc textu vexatissima quaestio de numero et hierarchia finium matrimonii prorsus eluditur*; b) *loco doctrinae de finibus, proponitur simpliciter definitio matrimonii in facto esse*; c) *in hac definitione nihil habetur quod non fuerit iam plene pacificum in doctrina ante Const. „Gaudium et spes”*. [...] Immo textus, prout lacet, videtur affirmare matrimonium indole sua ordinari tantummodo ad prolem. Ordinatio enim ad bonum coniugum non nisi implicitè assertitur in prima parte definitionis. De amore coniugal, ne verbum quidem fit — U. Navarrete: *Schema liris recogniti...*, s. 613–614.

<sup>57</sup> Konsultor ten wskazał na nieporozumienie związane z pierwszą kwestią: *E contra mens Coetus fuit statuere in quo consistat matrimonium: matrimonium fundamentaliter est coniunctio vitae quae coniunctio ordinatur ad prolem; fines autem matrimonii includuntur in hac definitione, quia coniunctio ordinata ad prolem importat sive procreationem, sive mutuum adiutorium, sive remedium concupiscentiae etc., quin in canone directe vel indirecte aliquid dicatur de hierarchia finium* — ComCan 1977, s. 123.

*rali ad bonum coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatur*<sup>58</sup>. Tym samym Komisja podjęła decyzję mającą bardzo ważne znaczenie, która wyrażała nader dobitnie ratyfikację istnienia dwóch równorzędnych *ordinatio naturalis* małżeństwa: oprócz tradycyjnego ukierunkowania na zrodzenie i wychowanie potomstwa — ukierunkowanie na dobro małżonków.

Zróznicowany walor formalno-merytoryczny miały natomiast inne rozstrzygnięcia dotyczące prawnego zapisu niniejszego kanonu. W związku z przeniesieniem can. 295 do *Canones praeliminares* konsultorzy jednomyślnie uznali za niepotrzebną frazę: [...] *quod fit mutuo consensu de quo in cann. 295 ss.* Następnie, kierując się przeważającą opinią organów konsultacyjnych, postanowili (bez głosu sprzeciwu) pozostawić słowo *intima*<sup>59</sup>. Paradoksalnie jednak konsultorzy określili to słowo — użyte w kanonie w odniesieniu do formuły *totius vitae coniunctio* — jako nic nie wnoszące ani w sensie pojęciowym, ani technicznym. Bardziej znaczący pozostaje fakt, że nie zyskała akceptacji sugestia trzech instytucji, aby pominąć słowo *totius*. Przy słowie tym pozostawiono walentny z punktu widzenia tradycji kanonistycznej termin *coniunctio*<sup>60</sup>. Co się zaś tyczy tego

<sup>58</sup> Ibidem. Przydatność pojęcia *bonum coniugum* na określenie osobowego celu małżeństwa, szczególnie w kontekście nauki Konstytucji „*Gaudium et spes*”, pierwsi dostrzegli: U. N a v a r r e t e: *Structura luridica matrimonii secundum Concillium Vaticanum II. Momentum Inridicum amoris coniugalis*. Roma 1994<sup>2</sup>, s. 129–131; G. M a n t u a n o: *La definizione giuridica del matrimonio nel magistero conciliare*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 197. Warto zauważyć, że wcześniej pojęcia tego użyto *explicitie* (choć w sensie nieco szerszym) w dwóch tekstach magisterialnych: encyklice *Casti connubii* (P i u s X I: *Litterae encyclicae „Casti connubii”* [31 XII 1930]. AAS 1930, s. 553) oraz w Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *Hoc vinculum sacrum intuitu boni coniugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet* (podkr. — A.P.) — KDK, n. 48; zob. E. M o n t a g n a: *Considerazioni in tema di „bonum coniugum”*..., s. 692–693.

<sup>59</sup> Instytut Kanonistyczny Uniwersytetu w Monachium w swym wotum uzasadnił nieadekwatność użycia terminu *intima* tym, że ów termin oznacza niemożliwą prawnie do uchwycenia intensywność wspólnoty małżeńskiej, co w praktyce sądowej mogłoby się przełożyć na zbyt łatwe (nieuzasadnione) kwestionowanie ważności małżeństw — zob. H. S c h m i t z: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris canonici 1963–1978. 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission*. Trier 1979, s. 29 (wota konsultacyjne m.in. Instytutu Monachijskiego, jak i Konferencji Episkopatu Niemiec nie były publikowane — ibidem, przyp. 136). Z kolei, jak należy się domyślać, obrońcy tego terminu wyrażali najczęściej pogląd, że małżeństwo kanoniczne jest czymś więcej niż tylko instytucją prawa naturalnego. Konieczność użycia *intima* miała wynikać z potrzeby uwzględnienia w definicji małżeństwa wartości oraz specyfiki małżeństwa chrześcijańskiego (miłość, sakrament) — por. J. R y b c z y k: *Projekt reformy prawa małżeńskiego (część I — kanony: 1012–1034)*. PK 1977, nr 1–2, s. 204–205.

<sup>60</sup> Pojęcie *coniunctio* występuje w obu znanych definicjach prawa rzymskiego, przejętych przez tradycję kanonistyczną, a mianowicie definicjach małżeństwa: *Modestyna — Nuptiae sunt coniunctio maris et foeminae et consortium omnis vitae, divini et humani*

ostatniego, oddalono propozycje: zarówno jego zmiany (zastąpienia go słowem *communio* lub *consortium*)<sup>61</sup>, jak i dookreślenia dodatkową kwalifikacją (np. *coniunctio permanens*). Ponieważ jednocześnie konsultorzy potwierdzili obowiązywalność formuły § 2<sup>62</sup>, ustalono w ten sposób nową treść can. 243<sup>63</sup>.

Dopełnienie opisu istoty małżeństwa zwrotem *ad bonum coniugum* stanowiło konsekwencję wcześniejszego uznania przez Komisję prawnej relewancji osobowej więzi małżeńskiej<sup>64</sup>. Wszelako trafność wyboru właśnie takiej, a nie innej formuły w projektowanej normie otworzyła pole do dyskusji. Nie bez echa pozostał głos H. Schmitza, reprezentanta środowiska Instytutu Kanonistycznego Uniwersytetu w Monachium, który wyraził przekonanie, że bardziej odpowiedni (*sachlich zutreffender*) dla normatywnego ujęcia „nowego” obszaru, który wyznacza *ordinatio naturalis matrimonii*, byłby zwrot *ad coniugum consortium*<sup>65</sup>. Zdaniem prominentnego kanonisty, propozycja ta — tożsama z wotum Instytutu Monachijskiego<sup>66</sup> — znacznie lepiej, bo całościowo, wyraża naturalne ukierunkowanie małżeństwa na małżeńską wspólnotę życia, która stanowi istotny element *matrimonium canonicum*. Wybór Komisji zaś budzi poważną wątpliwość interpretacyjną, czy mianowicie w nowym pojęciu (*bo-*

*luris communicatio* (D. 23, 2, 1), i Ulpiana (przekazanej przez Justyniana) — *Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuam consuetudinem vitae continens* (Inst. 1, 9, 1).

<sup>61</sup> Według sprawozdania z prac kodyfikacyjnych, autorstwa F. Vota (notariusza Komisji), wobec alternatywnych propozycji (dodatkowo jeden z konsultorów optował za przyjęciem terminu *consortium*) zarządzono głosowanie, które zakończyło się wynikiem 5 do 3 za pozostawieniem słowa *coniunctio* — ComCan 1977, s. 123.

<sup>62</sup> Gwoli ścisłości, w odniesieniu do treści can. 243 § 2 (Schematu 1975) Komisja badała sugestie niektórych konferencji episkopatu, by w normie tej wyrazić, że wszystkie małżeństwa są nierozzerwalne od wewnątrz (*Intrinsece Indissolubilia*), ale skutek ingerencji Kościoła mogą zostać rozwiązane z zewnątrz (jako *extrinsece dissolubilia*). Ostatecznie jednak konsultorzy uznali się za niekompetentnych do rozpatrywania niniejszej kwestii doktrynalnej. Solidarnie natomiast przyjęto propozycję (jednego z konsultorów) dotyczącą stylistycznej modyfikacji końcowej klauzuli: [...] *quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem* — ibidem, s. 124. Taki też zapis (z drobną zmianą, a mianowicie zastąpieniem *ac* przez *et*) znalazł się najpierw w Schemacie 1980 (w osobnym can. 1009), a w końcu — w kan. 1056, KPK 1983.

<sup>63</sup> § 1 — *Matrimonium est viri et mulieris intima totius vitae coniunctio quae indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatur*; § 2 — *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti*.

<sup>64</sup> ComCan 1971, s. 70; ComCan 1975, s. 37.

<sup>65</sup> Por. H. Schmitz: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches...*, s. 29.

<sup>66</sup> Kanonistisches Institut der Universität München zaproponował nowy kształt § 1, can. 243: *Matrimonium est totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae, indole sua naturali, a coniugum consortio et ad proles procreationem ac educationem ordinatur* — zob. ibidem, przyp. 148.

*num coniugum*) nie odwzorowano starego układu celów drugorzędnych (*mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*)<sup>67</sup>. Co się zaś tyczy słusznego pominięcia kwalifikatora *intima*, zasadne byłoby wprowadzenie w jego miejsce słowa *personalis*. Zabieg ten wzmocniłby jeszcze bardziej, akcentowaną już w formule *totius vitae coniunctio*, relewancję osobowego profilu więzi małżeńskiej<sup>68</sup>.

Nie pozostało też niezauważone przez komentatorów użycie spójnika *atque* w aktualnej redakcji normy określającej małżeństwo. Wydaje się oczywiste, że konsultorzy Komisji chcieli w ten sposób uwypuklić prawną autonomię deklarowanej nowej części istoty małżeństwa; tym bardziej że Komisja w żadnej fazie reformy nie przyjęła stanowiska, jakoby istniał jeden tylko „sektor” istoty małżeństwa o dwóch profilach, a już zdecydowanie zakwestionowała jakiegokolwiek hierarchiczne podporządkowanie w ramach takiej — wątpliwej w sensie logicznym i merytorycznym — konstrukcji<sup>69</sup>.

Jakkolwiek od początku było jasne, że wspomniany kanon wprowadzający podaje określenie istoty *matrimonium canonicum*, to jak dotąd nie zdecydowano, czy w kanonie tym powinna się znaleźć legalna definicja małżeństwa<sup>70</sup>. Rozstrzygnięcie tej kwestii zapadło na czwartym posiedzeniu plenarnym kardynałów, członków Komisji Reformy KPK (maj 1977). Zdecydowaną większością głosów ustalono, że projektowana norma ma na celu jedynie opisowe wskazanie istoty małżeństwa w ontyczno-przyczynowym związku z konstytutywnym aktem zgody małżeńskiej<sup>71</sup>. W pełni zrozumiałe opowiedzenie się Komisji przeciw definicji — poza prostym odwołaniem się do *adagium: omnis definitio in iure periculosa est*<sup>72</sup> —

<sup>67</sup> Istotnie, niektóre komentarze do projektu prawa małżeńskiego w Schemacie 1975, dalej prezentujące „tradycyjny” punkt widzenia, mogły usprawiedliwiać formułowanie podobnych obaw — zob. P. Fedele: *Ancora su la definizione del matrimonio in diritto canonico*. EIC 1977, s. 49–60.

<sup>68</sup> Por. H. Schmitz: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches...*, s. 29. Autor przywołał w ten sposób propozycję poprawki w can. 243 § 1, zawartą w wotum Konferencji Episkopatu Niemiec: *Matrimonium est totius vitae coniunctio personalis inter virum et mulierem* (...) — ibidem, przyp. 149.

<sup>69</sup> Por. N. Lüddecke: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”...*, s. 159. Na temat biblijno-magisterialnych przesłanek autonomii tej części istoty małżeństwa, którą wyraża *ordinatio ad bonum coniugum* — zob. A. Pastwa: *Instytucjonalne cele małżeństwa w optyce biblijnej hermeneutyki papieża Jana Pawła II*. PK 2005, nr 1–2, s. 85–100.

<sup>70</sup> O definicji małżeństwa mowa jest jeszcze w sprawozdaniu z prac Komisji w 1974 r. — zob. ComCan 1974, s. 38.

<sup>71</sup> Zob. ComCan 1977, s. 79–80, 212. Wypada odnotować, że tak jak tu dosłownie stwierdzono: (...) *notionem matrimonii praebendam esse in Codice sed potius forma descriptiva* (...), tak w *Relatio connectens...* mowa jest o *definitio seu descriptio matrimonii* — zob. ComCan 1983, s. 221.

<sup>72</sup> ComCan 1977, s. 122.

determinowały poważne racje. Jak należy się domyślać, kardynałowie Komisji dzielali pogląd, że złożonej, kompleksowej rzeczywistości małżeństwa nie da się łatwo zamknąć w prawnej formule<sup>73</sup>, a ponadto immanentnie związana z każdą definicją ostateczność ujęcia w istocie oznaczałaby szkodliwy dogmatyzm i aprioryczną obojętność ustawodawcy na dalszy socjokulturowo-religijny rozwój owej doniosłej instytucji<sup>74</sup>. Jednakowoż w procesie kodyfikacyjnym nie można uchylić się od normatywnego opisu *substantia matrimonii*, by tym samym umożliwić — ważną szczególnie z praktycznego punktu widzenia (jurysprudencja) — precyzyjną eksplikację istotnych elementów małżeństwa<sup>75</sup>.

Kolejny etap kodyfikacji *ius matrimoniale*, na którym zajęto się m.in. realizacją zaleceń sformułowanych na wspomnianej kongregacji plenarnej, objął prace konsultorów Komisji w 1978 roku. W związku z redagowaniem prawnego określenia małżeństwa rozwiązania domagał się ważki problem, mianowicie ustalenie, czy istnieją przesłanki, by w dalszym ciągu podtrzymywać „odziedziczoną” po CIC 1917 dychotomię: sakrament — instytucja naturalna, co w warstwie formalnej uwydatniała *explicite* dwutorowość ujęć. Do tej pory bowiem — wedle kodeksowej systematyki — przepisy wstępne otwierał kanon identyfikujący płaszczyznę sakramentalną *matrimonium canonicum* (can. 242), samo zaś pojęcie małżeństwa (jako instytucji prawa naturalnego) pomieszczono w kanonie następnym (can. 243 § 1). Większością głosów konsultorzy podjęli kluczową decyzję o złączeniu obu obszarów w jednym, tj. pierwszym, kanonie nowej kodyfikacji. W konsekwencji przyjęto wstępnie propozycję nowego określenia małżeństwa, którą wysunął jeden z konsultorów<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Normatywna regulacja jakiegś rzeczywistości (a w tym konkretnym przypadku — małżeństwa) z góry „skazana” jest na jej częściowe (aspektowe) ujęcie, to zaś oznacza ledwie perspektywiczne zbliżanie się do obszaru regulowanego — H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 378.

<sup>74</sup> Por. A. Mendonça: *The Theological and Juridical Aspects of Marriage*. SCan 1988, s. 274.

<sup>75</sup> W tym kontekście kardynałowie Komisji dobitnie stwierdzili: *Inter haec elementa essentialia placet ut recenseatur „coniunctio vitae” (vel „consortium vitae” vel „communio vitae”), dummodo utentur expressiones quae ansam praebere possint falsis Interpretationibus in Iurisprudencia* — ComCan 1978, s. 125; por. ComCan 1977, s. 212.

<sup>76</sup> § 1 — *Matrimonium, quod est foedus quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*; § 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* — ComCan 1978, s. 125. Wedle relacji F. Vota, z grona „mniejszości”, która była przeciwna podjętej decyzji, padło m.in. niezrozumiałe zastrzeżenie jednego z konsultorów, iż w sytuacji, gdy can. 1012 (CIC 1917) mówi o samej umowie małżeńskiej, a ta ma własną wartość, projektowana zmiana zwiększy niebezpieczeństwo pojmowania sakramentalności jako czegoś dodanego do małżeń-

Z kolei interwencja przewodniczącego Komisji (kardynała P. Feliciego), który wskazał na niekompatybilność zapisu: *Matrimonium, quod es foedus quo...*, w definiowaniu małżeństwa, spowodowała, że zgłoszono nową propozycję, zaakceptowaną przez wszystkich konsultorów. W miejsce wspomnianej formuły wprowadzono frazę: *Matrimoniale foedus, quo...*<sup>77</sup> Takie też określenie małżeństwa znalazło się w Schemacie 1980 — jako can. 1008 § 1<sup>78</sup>.

Zabieg połączenia treści can. 242 § 1 i can. 243 § 1 Schematu 1975 w normie otwierającej projekt *Ius matrimoniale* dobrze przyjęli komentatorzy. Nie po raz pierwszy podkreślano nieoceniony walor pojęcia *foedus*, które ze względu na swe konotacje biblijno-teologiczne oraz transparencję w oznaczaniu treści chrześcijańskiej antropologii doskonale łączy obie normowane płaszczyzny związku małżeńskiego: płaszczyznę naturalną i płaszczyznę nadprzyrodzoną<sup>79</sup>. Wszelako, o ile już wcześniej owo kluczowe pojęcie — w ślad za Konstytucją „*Gaudium et spes*” — znalazło się w projekcie określenia zgody małżeńskiej<sup>80</sup>, o tyle nie ulega wątpliwości, że dopiero teraz *foedus* zajęło eksponowane, należne mu miejsce. Kolejny raz zatem w procesie kodyfikacyjnym wypada odnotować przemożny wpływ myśli soborowej. I jeśli nawet formalnie konsultorzy zamierzali określić wspomnianym terminem przede wszystkim akt ukonstytuowania się małżeństwa (*consensus matrimonialis*)<sup>81</sup>, to pojęcie „przymierze małżeńskie” w can. 1008 § 1 (i tak samo — w kan. 1055 § 1, KPK 1983) faktycz-

---

stwa naturalnego. W odpowiedzi inni konsultorzy podkreślili, że CIC 1917 mówił w tym miejscu o kontrakcie małżeńskim, obecna zaś formuła dotyczy samego pojęcia małżeństwa — zob. *ibidem*, s. 125–126.

<sup>77</sup> Por. *ibidem*, s. 126.

<sup>78</sup> Kształt całego can. 1008 w Schemacie 1980 był zatem następujący: § 1 — *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturalis ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramentum dignitatem inter baptizatos evectum est*; § 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*.

<sup>79</sup> Por. H. Schmitz: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches...*, s. 28–29; L. Orsy: *Christian Marriage: Doctrine and Law. Glossae on Canons 1012–1015*. Jur 1980, s. 292; S. Ardito: *La normativa sul matrimonio...*, s. 224, 227.

<sup>80</sup> Zob. Schemat 1975, can. 295 § 2. Wróćmy do tej kwestii w dalszej części opracowania (pkt 2.1.2.).

<sup>81</sup> Por. U. Navarrete: *Foedus coniugale, amor, sacramentum, attenda doctrina Concilii Vaticani II*. In: *De matrimonio conlectanea*. Roma 1970, s. 501–503; *Idem*: *Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale*. In: *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*. (Quaderni della Mendola. Vol. 3). Milano 1996, s. 11, 18; F.R. Aznar Gil: *El nuevo Derecho Matrimonial Canónico*. Salamanca 1983, s. 48–50. W tym miejscu jednak należy podkreślić, że w nowej kodyfikacji termin *foedus matrimoniale* został odniesiony również *explicit* do *matrimonium in facto esse* — zob. KPK 1983, kan. 1063, n. 4.



nie identyfikuje nie tylko *matrimonium in fieri*, ale także *matrimonium in facto esse*<sup>82</sup>.

Nie obeszło się wszakże bez uwag krytycznych odnośnie do projektowanej nowej formuły małżeństwa. Wysunięto zastrzeżenia dotyczące struktury formalnej wypracowanej „definicji”, a konkretnie faktu, że nieprzypadkowo jej zasadnicza treść znalazła się w zdaniu pobocznym (*Matrimoniale foedus, q u o...*). Jak podkreślano, ułomność owej formuły okazała się ceną, jaką trzeba było zapłacić, aby wywiązać się z przyjętego założenia nienadawania określeniu małżeństwa charakteru ścisłej definicji<sup>83</sup>. Poza tym, nie wiedzieć czemu, do projektowanej normy znowu przeniknęło słowo *intima*, a wcześniej skutecznie broniony przed propozycją zmiany termin *coniunctio*<sup>84</sup> został zastąpiony terminem *communio*.

Wspomniana, ostatnia modyfikacja znalazła krytyka w osobie Z. Grocholewskiego. Poświęcając tej kwestii szerszy komentarz<sup>85</sup>, znakomity polski kanonista zauważył, że „wspólnota”, o której mówi pierwszy kanon wprowadzający, ma swą specyfikę i różni się od innych wspólnot tym, co prawo określa mianem „istotne elementy małżeństwa”. Niniejszej okoliczności należałoby poświęcić znacznie baczniejszą uwagę w procesie kodyfikacyjnym. I choć mocno zakorzeniony w teologii soborowej termin *communio* w ostateczności można by przyjąć we wspomnianym kanonie na oznaczenie pełni praw i obowiązków małżeńskich<sup>86</sup>, to jednak wymóg unikania dwuznaczności, a nade wszystko wzgląd na spójność całego systemu prawa małżeńskiego<sup>87</sup> każą się zastanowić nad lepszymi

<sup>82</sup> Na ten temat zob. monografię — J. E d e r: *Der Begriff des „foedus matrimoniale” im Ehe recht des CIC*. (Dissertationen. Kanonistische Reihe. Hrsg. W. A y m a n s, K.-Th. G e r i n g e r, H. S c h m i t z. Bd. 3). St. Ottilien 1989; por. też W. A y m a n s: *Die sakramentale Ehe...*, s. 614—617; J.F. G a s t a ñ o: *Estne matrimonium contractus?* (*Quaestio disputata*). PRMCL 1993, s. 474.

<sup>83</sup> Por. K. L ü d i c k e: *Familienplanung und Ehemitle...*, s. 168, przyp. 406. Jak zauważył ten wybitny kanonista, skutkiem niedoskonałej konstrukcji formuły małżeństwa może być m.in. nieporozumienie, że opisuje ona wyłącznie małżeństwo sakramentalne, a nie małżeństwo jako takie (instytucję prawa natury). Sugeruje to wprost usytuowanie zwrotu: *Inter baptizatos* — ibidem.

<sup>84</sup> ComCan 1977, s. 123.

<sup>85</sup> Zob. Z. G r o c h o l e w s k i: *De „communione vitae” In novo Schemate „De matrimonio” et de momento luridico amoris coniugalitatis*. PRMCL 1979, s. 439—455.

<sup>86</sup> „*Communio vitae*” vel termini aequivalentes „*consortium*”, „*consuetudo*”, „*coniunctio*”, „*consociatio*” (...) designat matrimonium ipsum seu totalitatem iurum et officiorum matrimonii. Sic in Const. „*Gaudium et spes*”, n. 48, atque in Ipso Schemate a Commissione parato — U. N a v a r r e t e: *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086 § 2*. PRMCL 1977, s. 269.

<sup>87</sup> W przywołanym artykule Z. Grocholewski wykazuje przede wszystkim brak koherencji terminologicznej w recenzowanym projekcie *ius matrimoniale* między kanonem okre-

rozwiązaniami terminologicznymi (jeśli nie *coniunctio*, to np. *consortium*)<sup>88</sup>.

W końcowej fazie kodyfikacji, której świadectwem jest *Relatio complectens...* z 1981 roku, właśnie ten ostatni głos krytyczny (a szerzej — naukowe przyczynki prominentnych kanonistów<sup>89</sup>) *implicite* znalazł odzwiek w decyzjach, jakie podjęła Komisja. W wyraźnym nawiązaniu do tradycji kanonistycznej i adaptowanego do niej dziedzictwa prawa rzymskiego postanowiono zmienić kluczowy termin w określeniu małżeństwa z *communio* na *consortium*. Tym samym w przyszłym kodeksie miała się znaleźć formuła: *totius vitae consortium*. Świadome sięgnięcie po klasyczną definicję Modestyna<sup>90</sup> — z retuszem, który polegał na pozostawieniu słowa *totius* jako ekwiwalentu słowa *omnis* — a także wykreślenie nie dającego się pogodzić z tą definicją kwantyfikatora *intima*, jasno wskazywały intencje Komisji. Z jednej strony chodziło o uniknięcie dwuznaczności, jakie mogłyby ewokować termin *communio* (dotąd nie dość jednoznacznie używany w schematach), z drugiej zaś — uznano za konieczne przyznanie pierwszeństwa terminowi (*consortium*), który lepiej wyraża wspólne życie małżeńskie i ma większe oparcie w tradycji prawnej<sup>91</sup>. W ten oto sposób — kiedy mimo innych wniosków Komisja postanowiła zachować *status quo* — przyjął swój ostateczny kształt kodeksowy kan. 1055<sup>92</sup>.

ślającym małżeństwo (can. 1008 § 1) a kanonem regulującym symulację małżeńską (can. 1055 § 2).

<sup>88</sup> Zob. ibidem, s. 442–447; por. J. Huber: *Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionis matrimonii*. PRMCL 1986, s. 393–408.

<sup>89</sup> Zob. J. Gaudemet: *La définition romano-canonique du mariage*. In: „*Speculum iuris et ecclesiarum*”. *Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag*. Hrsg. H. Lentze, I. Gampl. Wien 1967, s. 107–114; O. Robleda: *Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico*. Apol 1977, s. 172–193; U. Navarrete: *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico*. Apol 1978, s. 641–660.

<sup>90</sup> D. 23, 2, 1.

<sup>91</sup> ComCan 1983, s. 222. Wypada odnotować, że wspomniany termin — rzecz jasna w innych realiach doktrynalnych — występował także w kodyfikacji z 1917 r. (*vitae consortium*) — can. 1130.

<sup>92</sup> § 1 — *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturalis ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*; § 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*.

### 2.1.2. *Matrimonium in fieri*

Określenie małżeństwa *in facto esse* w początkowej fazie prac kodyfikacyjnych jako *intima totius vitae coniunctio* musiało harmonizować z prawnym określeniem, leżącego u ontycznych podstaw tej wspólnoty, aktu zgody małżeńskiej. Aż nadto wyczuwalna była obcość pojęcia „kontrakt” — głównego „sprawcy” rzeczowego rozumienia małżeństwa w GIG 1917. Co więcej, personalizm soborowego magisterium *de matrimonio* upewniał w przekonaniu, że związek małżeński, ustanowiony przez Stwórcę i unormowany Jego prawami, już nigdy nie może być kojarzony z przekazaniem prawa do ciała. Czyż nie chodziło o jedyny w swym rodzaju akt wzajemnego oddania się sobie osób<sup>93</sup> — *actus essentialiter amarus*<sup>94</sup>? Dlatego i w tym przypadku nader trafne miało się okazać bezpośrednio nawiązanie autorów reformy prawa małżeńskiego do kluczowego passusu Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *Intima communitas vitae et amoris coniugalitatis (...) foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur* [podkr. — A.P.]<sup>95</sup>.

Decyzja o iście przełomowym znaczeniu, tj. wzmiankowana już aplikacja pojęcia „przymierze małżeńskie” do nowego określenia zgody małżeńskiej, oznaczała potwierdzenie w całej rozciągłości konsensualnej natury aktu zawarcia małżeństwa: *matrimonium facit partium consensus*<sup>96</sup>. Co ważniejsze jednak, decyzja ta dawała wyraz prawdzie, za którą wcześniej stało mocne przeświadczenie Ojców Soboru, o nieużyteczności terminu „kontrakt” w celu opisu dynamicznej: osobowej tudzież sakramentalno-eklezyjalnej, rzeczywistości<sup>97</sup>. Akt ustanowienia małżeństwa miał być odąd jednoznacznie postrzegany jako nieodwołalne przymierze mężczyzny i kobiety — przyrzeczenie miłosnej wspólnoty całego życia; przyrzeczenie, zgodnie z którym całkowitość, wierność i wyłączność tej wspólnoty (wraz

<sup>93</sup> Zob. KDK, n. 48—49.

<sup>94</sup> *Haud absque fundamento potest dici verum consensum matrimoniale, seu verum actum voluntatis quo sponsi „mutuo sese tradunt atque acceperunt” ac constituuntur maritus et uxor, esse essentialiter actum amoris, quatenus unusquisque coniugum reciproce dat alteri propriam personam atque personam alterius acceptat, et quidem in perpetuum et exclusive, in ordine ad actus qui natura sua sunt expressivi amoris coniugalitatis* — U. Navarrete: *Structura iuridica matrimonii...*, s. 146.

<sup>95</sup> KDK, n. 48.

<sup>96</sup> Zob. Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*. ComCan 1976, s. 3—7.

<sup>97</sup> Por. N. Lüdecke: *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. Hrsg. H. Müller, R. Weigand. Bd. 7). Würzburg 1989, s. 804—817.

z jej naturalnym skierowaniem) pozostają nie tyle cechami abstrakcyjnego kontraktu, ile wymaganiami prawdziwej miłości<sup>98</sup>. Już na pierwszym etapie swojej pracy zespół roboczy przygotowujący prawo małżeńskie<sup>99</sup>, w pełni aprobuując treść § 1 can. 1081 (CIC 1917)<sup>100</sup>, stwierdził nieadekwatność określenia konsensu w § 2 tegoż kanonu<sup>101</sup>. Większością głosów konsultorzy zaproponowali też nową definicję konsensu, określając go jako „akt woli, którym mężczyzna i kobieta w przymierzu ustanawiają między sobą dożywotnią i wyłączną wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do zrodzenia i wychowania potomstwa (podkr. — A.P.)”<sup>102</sup>.

Przyjmując tradycyjną perspektywę doktrynalną, która przyczynę sprawczą małżeństwa kazała odnieść do specyfikującego ją *res matrimonialis*, konsultorzy Komisji wskazali, że niniejsze określenie zgody małżeńskiej winno być jednocześnie rozumiane jako nowy opis przedmiotu konsensu<sup>103</sup>. I rzeczywiście: jeśli zestawzić obecnie proponowany zapis normatywny kanonu z zapisem dawnym, oprócz zdecydowanie bardziej udanego sformułowania *ordinatio ad bonum prolis* (już bez rażącego *ius in corpus*) rzuca się w oczy istotna nowość, a mianowicie ujęta w duchu soborowym *consortium vitae coniugalis*. By postawić kropkę nad „i”, Komisja *explicite* usytuowała ową wspólnotę wśród istotnych elementów przedmiotu konsensu<sup>104</sup>.

Nie mogło ująć uwadze komentatorów, że wprowadzona w takim kształcie do Schematu 1975 (can. 295 § 2<sup>105</sup>) definicja zgody małżeńskiej okazała się niemal identyczna z analogicznym określeniem, sformułowanym w słynnym wyroku Roty Rzymskiej c. Anné z 25 II 1969 roku<sup>106</sup>. Nie-

<sup>98</sup> Por. HV, n. 9; zob. A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 140–143.

<sup>99</sup> Zob. ComCan 1971, s. 75; ComCan 1975, s. 38–39.

<sup>100</sup> *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet*. Decyzja konsultorów Komisji, jak się miało okazać, już wtenczas przesądziła o tym, iż treść § 1, can. 1081 — nie licząc drobnej korekty (zastąpienie średnika przecinkiem) — została dosłownie przeniesiona do KPK 1983 (kan. 1057 § 1).

<sup>101</sup> *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*.

<sup>102</sup> *Consensus (...) quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis (...)* — ComCan 1971, s. 75.

<sup>103</sup> Por. ComCan 1975, s. 38.

<sup>104</sup> Por. ibidem, s. 39.

<sup>105</sup> W Schemacie 1975 odnośny zapis normatywny przyjął kształt § 2, can. 295: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis, perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem generandum et educandum ordinatum*.

<sup>106</sup> W sentencji wyroku c. Anné zapisano dodatkowo: (...) *foedere inter se seu irrevocabili consensu constituunt (...)* — RRD 1969, s. 183, n. 16. W opinii niektó-

małą rolę odegrał przy tym fakt, że autor przełomowej sentencji — śmiało można powiedzieć: inicjującej szeroko pojęty nurt personalistyczny w posoborowym orzecznictwie<sup>107</sup> — był zarazem konsultorem Komisji, członkiem zespołu studyjnego przygotowującego prawo małżeńskie<sup>108</sup>. Otóż, jedno i drugie określenie małżeństwa *in fieri* — którego konstrukcja opiera się na założeniu jego immanentnego związku z *matrimonium in facto esse* i przeświadczeniu, że soborowa *intima communitas vitae et amoris* ma walor *par excellence* prawny<sup>109</sup> — podkreśla specyficzny, wybitnie osobowy charakter zgody małżeńskiej. Wszelako redaktorzy obu definicji nie potrafili do końca odkryć — zawartej w pojęciu *foedus*<sup>110</sup> — oryginalności relacji małżeńskiej z jej ontycznym fundamentem: wzajemnym darem osób. Dlatego też ostatecznie górę wzięła nie optyka podmiotowa, w której osobowy i międzyosobowy wymiar przymierza małżeńskiego jawi się jako wewnętrznie związany z samą treścią aktu inicjującego małżeństwo, lecz „tradycyjne” odwołanie się do zobiektywizowanego (formalnego) przedmiotu konsensu<sup>111</sup>.

Jak wyjaśniał inny wybitny konsultor, członek wspomnianego zespołu O. Giacchi, mając na względzie ścisły związek małżeństwa *in fieri* oraz *in facto esse* — w których *foedus* nie bez przyczyny odgrywał rolę swoistego zwornika — Komisja włożyła wiele trudu, by uzgodnić projekt normy definiującej małżeństwo (can. 243 § 1 Schematu 1975) z nowym określeniem zgody małżeńskiej<sup>112</sup>. I rzeczywiście, w porównaniu z can. 1081 § 2 (CIC

---

rych komentatorów, zwrotu: „czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę” — *nota bene* soborowej proveniencji (KDK, n. 48) — Komisja świadomie nie przyjęła, aby uniknąć efektu tautologicznego — zob. B. Bruns: *Die Vertragslehre im Ehe recht des gegenwärtigen und künftigen CIC und ihre grundsätzliche Problematik*. ÖAKR 1978, s. 9, przyp. 8. Zdaniem tegoż kanonisty, i tak nie ustrzeżono się tautologii. Pośrednio — takj właśnie charakter w przyjętej definicji konsensu ma zwrot: „w przymierzu” (*foedere*) — ibidem, s. 8—9.

<sup>107</sup> Zob. G. Delépine: „*Communio vitae et amoris coniugalis*”. *Le courant personneliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote 1969—1980*. RDC 1983, s. 52—80, 293—312.

<sup>108</sup> ComCan 1969, s. 32.

<sup>109</sup> Dec. z 25 II 1969 r. c. Anné, s. 182—183, n. 13.

<sup>110</sup> Zob. P. Huizing: *Magere Reformen...*, s. 634.

<sup>111</sup> Por. J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la S. Rota Romana*. EIC 1976, s. 33—36. Ten wybitny audytor rotalny sformułował własny projekt określenia zgody małżeńskiej: *Actu voluntatis, quo consensus matrimonialis perficitur, vir et mulier sacro foedere inter se tradunt et accipiunt lus perpetuum et exclusivum, ad consortium vitae et amoris coniugalis, indole sua naturali ordinatum ad prolem generandam et educandam* — ibidem, s. 45—46; G. Delépine: „*Communio vitae et amoris coniugalis*”..., s. 77—78.

<sup>112</sup> O. Giacchi: *La definizione del matrimonio nella riforma del diritto matrimoniale canonico*. EIC 1977, s. 220—222.

1917) w obecnym can. 295 § 2 nietrudno było zauważyć istotną zmianę. O ile norma kodeksowa — w duchu rzeczowo-kontraktowego ujęcia małżeństwa — traktowała o przekazaniu i przyjęciu praw (*traditio et acceptatio iurium*), o tyle § 2 can. 295 mimo wszystko wyraziściej ogniskował uwagę na treści aktu przymierza (*foedus*) i jego konstytutywnym znaczeniu dla małżeńskiej wspólnoty życia (*Standesbegründungsvertrag*)<sup>113</sup>. Paradoksalnie, przytoczona relacja konsultora Komisji mogła jednak skłaniać do pytania o przyczyny braku konsekwencji w terminologicznej identyfikacji „wspólnoty całego życia”<sup>114</sup>. Ponadto — wedle reprezentatywnej opinii U. Navarretego — ani can. 243 § 1, ani tym bardziej can. 295 § 2 nie zawierały czytelnych przesłanek pozwalających odróżnić istotne elementy owej *consortium totius vitae* od elementów jedynie integratywnych<sup>115</sup>.

Kolejny etap kodyfikacji, związany z analizą uwag i wniosków, jakie zgłosiły organa konsultacyjne, już na samym wstępie zaowocował zmianą ważną z punktu widzenia spójności układu systematycznego prawa małżeńskiego. Decyzją *Coetus studiorum* „*De iure matrimoniali*” kanon definiujący zgodę małżeńską został przeniesiony do *Canones praeliminares*. Transpozycję treści can. 295 (Schematu 1975) do can. 244 uzasadniono fundamentalnym znaczeniem projektowanej normy dla całości prawodawstwa *de matrimonio*, szczegółową zaś jej lokalizację miała wyznaczyć wewnętrzna logika przepisów początkowych. Uznano, że po zdefiniowaniu małżeństwa naturalnego oraz eksplikacji przynależnych mu istotnych przymiotów — następne w kolejności miejsce winno zająć określenie małżeńskiego konsensu i jego przedmiotu (*objectum consensus matrimonialis*)<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> Zob. K. Lüdicke: *Zur Rechtsnatur des Ehevertrages. Eine Auseinandersetzung mit der Vorstellung von „traditio et acceptatio iurium“ als Inhalt des ehelichen Konsens-austausches*. AKKR 1976, s. 152–163.

<sup>114</sup> Np. R. Bertolino uważał użycie terminu *consortium* w pierwszej definicji konsensu za tyleż logiczne, co problematyczne, jeśli wziąć pod uwagę niezrozumiałe różnice w adaptacyjnych odniesieniach do tradycji rzymskokanonicznej (w can. 234 § 1 przyjęto termin *conlunctio*) — R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 40. Nie znajdowała natomiast oparcia w pracach Komisji teza O. Fumagalli Carulli, że różnice terminologiczne wynikały ze świadomie przyjętego przez konsultorów założenia, iż formuła definicji małżeństwa: *intima totius vitae conlunctio* (can. 243 § 1), jest szersza niż formuła definicji konsensu: *consortium vitae coniugalis* (can. 295 § 2). Pierwsza miałaby określać instytucję małżeństwa we wszystkich jej częściach składowych: tych *ad substantiam*, ale i innych: *ad integritatem*. Druga zaś, definiująca *matrimonium in fieri*, miała oznaczać wyłącznie elementy wymagane *ad substantiam* — O. Fumagalli Carulli: *Osservazioni su la definizione del matrimonio nello „Schema iuris recogniti de sacramentis”*. EIC 1977, s. 230, 232.

<sup>115</sup> Por. U. Navarrete: *Schema iuris recogniti...*, s. 636–637.

<sup>116</sup> Por. ComCan 1977, s. 119.

Dalsze prace siedmioosobowego zespołu konsultorów nad kształtem can. 244 koncentrowały się głównie na treści § 2<sup>117</sup>. Liczne uwagi konsultacyjne upewniły członków Komisji o niedoskonałości dotychczasowego zapisu normatywnego. Ponadto nowy układ systematyczny, a zwłaszcza bliskość definicji małżeństwa, stawiał pod znakiem zapytania sens szczegółowego opisu przedmiotu konsensu. Wydanej opinii: *sufficit dicere obiectum consensus esse matrimonium*, towarzyszyło wszakże zaakceptowanie propozycji jednego z konsultorów, by określić zgodę małżeńską jako akt woli, którym mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują w celu ustanowienia małżeństwa<sup>118</sup>. W dyskusji wnioskodawca nie omieszczał zaznaczyć, iż nowo przyjęte sformułowanie przedmiotu konsensu — w słowach: *sese mutuo tradunt et accipiunt* — zawiera „coś nowego”<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> Do przejętej z CIC 1917 formuły § 1 organa konsultacyjne zgłosiły stosunkowo nieliczne propozycje zmian. Wśród jednomyślnie oddalonych przez wymieniony Zespół poprawek były m.in.: *Matrimonium a Deo institutum, quod iure divino regitur, facti partium consensus (...); Matrimonium instauratur consensu personarum et irrevocabili inter utrumque mulierem iure habiles (...); Matrimonium facti partium consensus amore coniugalium animarum inter personas (...)*. Konsultorzy Zespołu nie zgodzili się też z sugestią, którą nadesłała pewna konferencja episkopatu (z Afryki). Wedle tej sugestii w kulturze afrykańskiej zgoda małżeńska jest raczej ciągiem zdarzeń (*est eventus progressivus inter ambas partes et familias*) niż określonym w czasie, jednorazowym aktem. Odpowiedź Komisji nie pozostawiała żadnych wątpliwości: (...) *iuxta investigationes hac de re peractas, quod etsi dentur actus progressivi, si attente tamen res consideretur apparet clare quod in aliquo stadio versus consensus habetur, ita ut omnes actus praecedentes considerari possint tamquam praeparatori ad matrimonium* — ibidem, s. 124.

<sup>118</sup> *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium*.

<sup>119</sup> ComCan 1977, s. 125. W ten sposób — jak się wydaje — po raz pierwszy położono tak wyraźny akcent na specyfikę zgody małżeńskiej. Ów konstytutywny akt przymierza (*actus essentialiter amarus*) już przez samą — przynależną mu immanentnie — całkowitość (totalność) wzajemnego oddania się i przyjęcia osób: mężczyzny i kobiety, określa istotę małżeństwa kanonicznego — por. J. Carreras: *Il „bonum coniugum”, oggetto del consenso matrimoniale*. *IusEcc* 1994, s. 117–158. W związku z tym nazbyt zachowawczo brzmiało późniejsze wyjaśnienie decyzji legislacyjnej Komisji — oryginalności małżeńskiego konsensu ochrzczonego miał wyrażać niezmiennie termin *contractus sui generis*, w warstwie nominalnej identyfikujący model małżeństwa wykreowany przez kontraktualizm: *Locutiones „contractus” et „foedus” uno eodemque sensu adhibitae sunt, consulto quidem, ut liquiderit pateat foedus matrimoniale de quo in „Gaudium et Spes” nullo alio modo constituitur posse pro baptizatis quam per contractum, etsi sui generis* — ComCan 1983, s. 222; W. Aymans: *Die sakramentale Ehe...*, s. 613, 617. Trudno wszakże abstrahować od merytorycznego przekazu cytowanej wypowiedzi Komisji; zob. celne uwagi o niesprzeczności dwóch ujęć zgody małżeńskiej przymierza i kontraktu (ujmowanego w kategoriach osobowych!) — J.F. Castañón: *Estne matrimonium contractus...*, s. 431–476; R. Puza: *Le mariage est — il contrat ou alliance?* *RDC* 2003, No 1, s. 191–211; G. Erlebach: *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*. „*Ius Matrimoniale*” 1999, s. 16–18.

Być może w ten sposób zakończono by nowelizację wspomnianej normy, gdyby nie trzeźwa konstatacja, że w wyniku wprowadzonych zmian kluczowe pojęcie *foedus* wypadło z treści kanonów wstępnych. Zdecydowanej woli zmiany takiego stanu rzeczy<sup>120</sup> wyszła naprzeciw propozycja, by termin *matrimonium* zastąpić terminem *foedus matrimoniale*<sup>121</sup>. Konsultorzy *in gremio* (Coetus studiorum...) nie mogli jednak zaakceptować poprawki, która *de facto* stawiała znak równości między „przymierzem małżeńskim” i *matrimonium in facto esse*. Dopiero nowa propozycja — przyjęta niewielką większością głosów (4 głosy — za, 3 — przeciw) — zdecydowała o wprowadzeniu terminu „przymierze” do definicji konsensu w innym miejscu, a mianowicie: (...) *quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium* (podkr. — A.P.)<sup>122</sup>. Tak oto niniejsza norma przyjęła swój ostateczny<sup>123</sup>, kodeksowy kształt kan. 1057 § 2 (KPK 1983)<sup>124</sup>.

### 2.1.3. *Sacramentum matrimonii*

Odnowiona w duchu chrześcijańskiego personalizmu, soborowa doktryna małżeńska ukazywała harmonijny obraz niezwyklej instytucji: naturalnej i Boskiej zarazem. Penetrując głębie osoby ludzkiej, Ojcowie Soboru — dalecy od naturalistycznej wizji kontraktowej — żadną miarą nie chcieli się ograniczać do afirmacji formalnoprzecmiotowej prawdy *institutum iuris naturalis*, z kluczowym aspektem konsensualnym wyrażanym zasadą: *consensus facit nuptias*. Przeciwnie, aktualna pojęciowa emanacja tej zasady: „przymierze małżeńskie”, miała uwypuklać fakt, że zgoda małżeńska jest nie tyle formalnym przekazaniem (wymianą) jakichś

<sup>120</sup> Wrócono wtedy do dyskusji nad can. 242 § 1, by w rezultacie przegłosować wprowadzenie doń — jak się okaże na krótko (będzie o tym jeszcze mowa) — *foedus coniugale*.

<sup>121</sup> *Consensus (...) ad constituendum foedus matrimoniale* — ibidem.

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> Określenie zgody małżeńskiej o tej treści zamieszczono najpierw w can. 1010 Schematu 1980. Z *Relatio completens...* dowiadujemy się wprawdzie o jeszcze jednej próbie zmiany przyjętej formuły. Postulowano jej rozszerzenie: (...) *quo vir et mulier foedere irrevocabili et exclusivo sese invicem tradunt et accipiunt in ordine ad mutuum amorem complendum et prolem procreandam et educandam*. Negatywna odpowiedź Komisji była jednak krótka i zdecydowana: *Ad vitandam repetitionem eorum quae dicta sunt in can. 1008, § 1, dicitur simpliciter „ad constituendum matrimonium”* — ComCan 1983, s. 222–223.

<sup>124</sup> *Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium*.



abstrakcyjnych praw, ile autentycznym darem osób w miłości<sup>125</sup>. Jednakowoż zgodnie z niezmienną tradycją Kościoła<sup>126</sup>, ci sami autentyczni Nauczyciele i Świadkowie woli Bożej wyrażonej w Objawieniu ukazali małżeństwo w perspektywie chrystologicznej i chrystocentrycznej jako zdarzenie zbawcze zakorzenione w Misterium Chrystusa — rzeczywistość religijną (sakralną i sakramentalną) jednej ekonomii zbawienia<sup>127</sup>. Tym samym „do końca” odsłoniли immanentny Boski fundament tej instytucji, a mianowicie: w łonie Tajemnicy Trynitarnej i konsekwentnie — wewnątrz sakramentalnej struktury Chrystusowego Kościoła.

Właśnie taka optyka małżeństwa chrześcijańskiego, które Bóg *in Christo* stworzył na swój obraz jako wzór doskonałości każdego ludzkiego związku<sup>128</sup>, wywierała znaczący wpływ na prace kodyfikacyjne Komisji Reformy KPK w zakresie *ius matrimoniale*. Wszelako trudno nie zauważyć ograniczeń, jakimi od początku związani byli konsultorzy. W praktyce bowiem na pytanie, czym jest małżeństwo, padały wówczas diametralnie różne odpowiedzi przedkładane przez teologów i kanonistów. Dość powiedzieć, że w sporze między kontraktualistyczną a personalistyczną koncepcją małżeństwa teologia i prawo kanoniczne znalazły się faktycznie po przeciwnej stronie „barykady”. Nielatwo było zmienić taki stan rzeczy<sup>129</sup>. Oczywiście w grę nie wchodziło pójście na tzw. skróty: pokusie prostej transpozycji znakomitych tekstów soborowych do nowego prawodawstwa sprzeciwiała się świadomość nieadekwatności reguł języka teologicznego do normatywnego opisu rzeczywistości. Co więcej, jeśli przyjąć, że za każdą z wymienionych dyscyplin stoi odmienny typ poznania, różnice między nimi stają się jeszcze bardziej oczywiste. Tak jak w świecie teologii chodzi o głębsze zrozumienie wielkiej Tajemnicy, w którą wierzy kościelna wspólnota, tak prawo regulujące życie tej wspólnoty ma inny, nieco skromniejszy cel. W ramach kanonicznego *ordo rationis et caritatis*<sup>130</sup>, w któ-

<sup>125</sup> Zob. G. Candelier: *L'importance juridique de l'amour dans le mariage*. RDC 1988, s. 252–295.

<sup>126</sup> Zob. A. de la Hera: *La „Communitas conjugalis” en la Constitución „Gaudium et spes”*. In: „*Ius sacrum*”. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. A. Scheuermann, G. May. München–Paderborn–Wien 1969, s. 514–517.

<sup>127</sup> KK, n. 11.

<sup>128</sup> Por. Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre al Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giuditario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)*. ComCan 1986, s. 27–28, n. 3.

<sup>129</sup> Świadomość tych ograniczeń przebiega z charakterystycznej wypowiedzi sekretarza Zespołu „De matrimonio”, że mianowicie w kodyfikacji prawa małżeńskiego Komisja poszukiwała kompromisu między kontraktualistyczną koncepcją CIC 1917 i koncepcją personalistyczną obecną w Konstytucji „*Gaudium et spes*” — P. Huizing: *La conception du mariage...*, s. 135, 138–139.

<sup>130</sup> Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre al Membri del Tribunale della Rota Romana...*, s. 26–30.

rzym każdy akt winien być uchwytany i sprawdzalny wedle określonych prawideł poznawczych, kluczową rolę odgrywa system zewnętrznych znaków identyfikujący *matrimonium canonicum* (m.in. za pomocą katalogu istotnych uprawnień i obowiązków małżeńskich)<sup>131</sup>. Tenże system precyzuje niezbędne (minimalne) wymogi stawiane nupturientom wstępującym w związek małżeński, a zarazem określa jasne kryteria pozwalające ustalić, czy ów związek został zawarty ważnie, czy też nie<sup>132</sup>.

Konstatacja wspomnianych ograniczeń bynajmniej nie odwiodła konsultorów Komisji od realizowanego z dużą stanowczością dzieła tłumaczenia soborowej teologii małżeństwa na język prawa. Jedną z oznak owej determinacji miała być preferencja terminu *foedus*, który — jak podkreślano — najlepiej wyrażał nie tylko godność naturalnej instytucji, ale nade wszystko sakralną naturę miłosego związku dwojga osób w akcie jego zawarcia (*matrimonium in fieri*), a także konsekwentnie — święty wymiar realizującej się we „wspólnocie całego życia” miłości zobowiązanej (*matrimonium in facto esse*)<sup>133</sup>. Atoli i w tym zakresie, podczas kodyfikacji obszaru prawnego dotyczącego charakteru sakramentalnego małżeństwa, zarysowały się niemałe trudności, a problematyczność podjętych decyzji Komisja próbowała — dodajmy, z różnym skutkiem — wyjaśniać na łamach „Communicaciones”.

Do takich decyzji należało z pewnością początkowe przyjęcie w zmienionym kształcie treści can. 1012, CIC 1917<sup>134</sup>. Z uzasadnieniem, że tradycyjny zapis normatywny jasno wyraża ustaloną doktrynę teologiczną<sup>135</sup>, zespół roboczy przygotowujący prawo małżeńskie włączył niniejszy kanon do Schematu 1975 (can. 242). Nie mogła budzić wątpliwości sama zasada nadprzyrodzonego wyniesienia (*evectio*) naturalnej instytucji małżeństwa do godności sakramentu<sup>136</sup>. Jak kompetentnie dowodził E. Co-

<sup>131</sup> Zob. R. Sztuchmiller: *Istotne obowiązki małżeńskie*. Warszawa 1997.

<sup>132</sup> Por. L. Orsy: *Christian Marriage...*, s. 291–292.

<sup>133</sup> Opinię tę wyrażał m.in. inny wybitny konsultor, członek Zespołu Studyjnego „De matrimonio” — G. Leclerc: *Amore coniugale e sacramentalità del consenso matrimoniale*. In: *L'amore coniugale...*, s. 191; Idem: *De consensu matrimoniali sub aspectu theologico*. In: *Acta Conventus Internationalis Canonistarum. (Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati)*. Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 497–499.

<sup>134</sup> § 1 — *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos*; § 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus valde consistere, quin sit eo ipso sacramentum*.

<sup>135</sup> ComCan 1971, s. 70.

<sup>136</sup> E. Gorecco uważał tę zasadę za jedno z najgenialniejszych osiągnięć całej teologicznej refleksji dotyczącej chrześcijańskiego małżeństwa. W ten bowiem sposób zostaje wyrażona prawda, że małżeństwo jako naturalna, zakorzeniona w ekonomii stworczej, rzeczywistość osiąga pełnię w sakramencie, tak samo, jak dzieło Stworzenia dopełnia się w dziele Odkupienia — E. Gorecco: *Die Lehre der Untrennbarkelt des Ehevertrags*

recco, związek małżeński ochrzczonych może się — zgodnie ze zbawczym planem Boga — urzeczywistniać wyłącznie jako sakrament Nowego Przymierza. Charakter sakramentalny, choć oznacza nową jakość (włączenie w ekonomię Odkupienia), nie jest czymś dodanym do małżeństwa. Małżeństwo naturalne jako rzeczywistość zakorzeniona w planie stworczym Boga pozostaje tą samą rzeczywistością, gdy w wymiarach tajemnicy Chrystusa staje się sakramentem. Nie mniej oczywisty jest fakt, że wspomniana zasada nadprzyrodzonego wyniesienia — w ramach właściwej planowi Odkupienia dynamiki — postuluje obecną w teologiczno-kanonistycznej tradycji nierozłączność sakramentu oraz umowy małżeńskiej: obie rzeczywistości są nierozdzielne — tak samo, jak planu Odkupienia nie da się oddzielić od planu Stworzenia<sup>137</sup>.

Kontrowersje natomiast musiała wywoływać okoliczność, że podtrzymany przez Komisję kodeksowy zapis obu paragrafów (can. 1012) był w sferze pojęciowej naznaczony „stygmatem” abstrakcyjnego myślenia kontaktowego. Zabierając głos w tej kwestii, inny wybitny kanonista W. Aymans podkreślał nieadekwatność formuły *contractus matrimonii* dla wyrażenia relacji Chrystus — Kościół (Ef 5, 21–33), „modelu”, który leży u ontycznych podstaw sakramentalnego związku mężczyzny i kobiety. Rażący obiektywizm starych ujęć nie był w stanie oddać prawdy o sakramencie małżeństwa jako zanurzonej w kościelnej *communio*, dynamicznej rzeczywistości (*kirchliche Existenzform*), której twórcą jest sam Bóg<sup>138</sup>. Z kolei cytowany już konsultor zespołu studyjnego G. Leclerc przypominał, że tak jak Sobór Trydencki w nauce *de sacramento matrimonii*<sup>139</sup> ograniczył się do mówienia o łasce *quae amorem naturalem perficeret...*<sup>140</sup>, to Sobór Watykański II naucza o prawdziwej transformacji *amor coniugalis* — wedle miary „modelowej” więzi Chrystusa z Kościołem — a mianowicie, o włączeniu (*assumptio*) owej *amor* w miłość Bożą, tak że miłość małżeńska doznaje wzbogacenia odkupieńczą mocą Chrystusa i zbawczą działal-

*vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „Gratia perfecti, non destruit naturam”*. AKKR 1974, s. 428; zob. też I d e m: *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*. In: *Ius sacrum...*, s. 521–557.

<sup>137</sup> Wynika stąd jednoznacznie, że nie jest możliwy „powrót” z planu Odkupienia do planu Stworzenia, bo ten ostatni istnieje już tylko jako rzeczywistość przekształcona przez Nowe Przymierze. W praktyce znaczy to, że dla ochrzczonych nupturientów możliwość zawarcia małżeństwa naturalnego po prostu przestaje istnieć — por. I d e m: *Die Lehre der Untrennbarkeit...*, s. 428–429.

<sup>138</sup> Por. W. Aymans: *Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht*. TThZ 1974, s. 323; I d e m: *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. AKKR 1978, s. 429.

<sup>139</sup> Sessio XXIV. 11 XI 1563. A) *Doctrina de sacramento matrimonii*. DS 1797–1812.

<sup>140</sup> DS 1797.

nością Kościoła<sup>141</sup>. Tym bardziej przeto można się było spodziewać, że Komisja w toku dalszych prac sięgnie po kluczową w soborowej doktrynie małżeńskiej kategorię „przymierze”<sup>142</sup>.

Już na początku kolejnego etapu kodyfikacji badający nadesłane wota *Goetus studiorum* „De iure matrimoniali” musiał ustosunkować się do krytyki pewnej Konferencji Episkopatu i nie wymienionego z nazwy uniwersytetu, według których w schemacie *ius matrimoniale* z 1975 roku — zdominowanym przez logikę reistyczno-kontraktowego myślenia o małżeństwie — ewidentnie zabrakło wymiaru eklezjalnego. Za jedną z przyczyn takiego stanu Konferencja uznała pominięcie w kanonach wstępnych odniesienia do podstawowej prawdy znaku sakramentalnego, tj. do miłości Odkupiciela, a ściśle: zjednoczenia (przymierza) Chrystusa z Kościołem<sup>143</sup>. Także z tego względu nie mogły być niespodzianką postulaty licznych organów konsultacyjnych, by słowo *contractus* — zwłaszcza w can. 242 § 1 (Schemat 1975) — zastąpić słowem *foedus*<sup>144</sup>.

W konsekwencji, jak pokazała dyskusja nad treścią niniejszego zapisu normatywnego, główna kwestia sporna ogniskowała się wokół pytania, czy użyć pojęcia *foedus* czy *contractus*. Jeden z konsultorów jako argument przeciwko zastosowaniu słowa *foedus* w formule § 1 wyraził przeświadczenie, że termin ten odnosi się do *matrimonium in facto esse*, a pojęcie *contractus* — rzecz jasna — do *matrimonium in fieri*. Z tą opinią nie zgodził się inny konsultor, który postrzegał funkcjonowanie terminu „przymierze” w Konstytucji „*Gaudium et spes*” wyłącznie w kontekście małżeństwa *in fieri*. Z kolei jeszcze inny konsultor zaprezentował opinię, że *foedus* może być użyty zarówno na oznaczenie *matrimonium in fieri*, jak i *matrimonium in facto esse*<sup>145</sup>. W ważnym momencie procesu kodyfikacyjnego miało się zatem okazać, iż wśród konsultorów nie było zgody co do rzeczywistych — wyznaczonych przez Sobór — granic semantycznych pojęcia *foedus matrimoniale*. Stąd był już tylko krok, by stawiać niebanal-

<sup>141</sup> *Germanus amor coniugalıs in divinum amorem assumitur atque virtute redemptiva Christi et salvifica actione Ecclesiae regitur ac ditatur (...) — KDK, n. 48; G. Leric: Il Matrimonio Sacramento come realtà costitutiva di un nuovo modo di essere nella Chiesa. In: Realtà e valori del sacramento..., s. 76–77.*

<sup>142</sup> Wypada tu przypomnieć determinację, z jaką Ojcowie Soboru bronili terminu „przymierze małżeńskie” w definicji małżeństwa z 48. numeru Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *Intima communitas vitae et amoris coniugalıs (...) foedere coniugali seu irrevocabili consensu personali instauratur*. Takie, a nie inne — w pełni świadome — rozstrzygnięcie tej kwestii podjęto mimo powtarzających się licznych petycji oraz 190 *Modi*, które optowały za przyjęciem w tym miejscu pojęcia *contractus* — zob. B. Häring: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 429.

<sup>143</sup> Por. ComCan 1977, s. 117.

<sup>144</sup> Por. ibidem, s. 120.

<sup>145</sup> Por. ibidem.

ne pytanie: czy użycie terminu *foedus* nie umożliwi zbyt szerokiej interpretacji ważnej normy kodeksowej?

W tych okolicznościach konsultorzy *Coetus studiorum „De iure matrimoniali”* jednomyślnie uznali, że słowo *contractus* w żadnym razie nie może być usunięte ze sformułowania can. 242 § 1, gdyż chodzi tu o małżeństwo — instytucję naturalną, która została podniesiona do godności sakramentu. Związek małżeński zaś jako instytucja prawa natury nie jest niczym innym, jak właśnie *contractus*<sup>146</sup>. Widać tedy wyraźnie, że skoro małżeństwo naturalne tradycyjnie wiązano z terminem *contractus*, to — w ówczesnym przeświadczeniu konsultorów — rzeczony termin wydawał się niezbędny także do opisu *sacramentum matrimonii*. Poza tym, jak wynikało z przebiegu debaty w zespole kodyfikacyjnym, niezdecydowanie jego członków, by użyć słowa *foedus*, dodatkowo tłumaczył fakt, że owo pojęcie — słusznie kojarzone także z *matrimonium in facto esse*<sup>147</sup> — wydawało się im nieostre i mało precyzyjne.

W opinii zespołu konsultorów kompromisowym rozwiązaniem, aby mimo wszystko wprowadzić pojęcie „przymierze” do pierwszego kanonu kodeksowego prawa małżeńskiego, mogło być, przykładowo, przyjęcie dotychczasowej treści § 1 can. 242 (w niezmienionym kształcie, ze słowem *contractus*) jako trzonu nowej formuły, w której ponadto znalazłoby się miejsce dla terminu *foedus*<sup>148</sup>. Idei tej wychodziła naprzeciw sugestia pewnej konferencji episkopatu, która proponowała redakcyjne uzupełnienie: *Christus [...] evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos quo foedus coniugale instauratur* (podkr. — A.P.)<sup>149</sup>. Propozycji tej po dokładnym zbadaniu zarzucono jednak tautologię. Dlatego *Coetus studiorum „De iure matrimoniali”* nie zdecydował się na zmianę, argumentując dodatkowo, że dzięki włączeniu can. 295 (w Schemacie 1975) do *Canones praeliminares* (obecnie jako can. 244) termin *foedus* zajmuje już znaczące miejsce w projektowanym *ius matrimoniale*<sup>150</sup>.

Wówczas relator P. Huizing poprosił członków zespołu, by zbadać, czy można przyjąć wniosek legislacyjny jednego z biskupów brzmiący: *Ex Christi institutione unio matrimonialis inter baptizatos signum est unio-*

<sup>146</sup> Por. *ibidem*, s. 121.

<sup>147</sup> Zob. J. E d e r: *Der Begriff des „foedus matrimoniale”...*, s. 13–37.

<sup>148</sup> *ComCan* 1977, s. 121.

<sup>149</sup> Chodziło o propozycję Konferencji Episkopatu Niemiec oraz Instytutu Kanonistycznego w Monachium — zob. H. S c h m i t z: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches...*, s. 28.

<sup>150</sup> *ComCan* 1977, s. 121. Na uwagę zasługuje fakt, że Zespół Studyjny jeszcze raz wrócił do propozycji niemieckiej Konferencji Episkopatu, kiedy po zmianach w treści can. 244 § 2 słowo *foedus* wypadło z *Canones praeliminares*. Głosami 5 do 1 (jeden konsultor — nieobecny) ów projekt can. 242 § 1 został nieoczekiwanie przyjęty. Ostatecznie jednak konsultorzy wybrali inne — sygnalizowane już — rozwiązanie, tj. wprowadzenie do § 2, can. 244 zwrotu: *foedere irrevocabili* — zob. *ibidem*, s. 125.

*nis Christi et Ecclesiae*. I ta propozycja nie zyskała aprobaty Komisji. Jedynie dwóch konsultorów wnioskowało o przyjęcie zgłoszonej formuły i uczynienie z niej punktu wyjścia wypracowania nowego kształtu normy can. 242 § 1<sup>151</sup>. Do teologicznego „modelu” jedności Chrystusa z Kościołem nawiązywały jeszcze dwa inne projekty<sup>152</sup>. Swe negatywne stanowisko, po ich zbadaniu, Coetus studiorum „De iure matrimoniali” uzasadniał trudnościami w osiągnięciu zgodnej akceptacji — zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku. Tym samym zdecydowano, że formuła omawianej normy zawarta w Schemacie 1975 na tym etapie pozostanie bez zmian<sup>153</sup>.

Komentatorzy, zwłaszcza związani z Instytutem Kanonistycznym w Monachium, nie bez powodu wytykali Komisji nadmierny dystans do wywodzonych wprost z magisterium *Konstytucji „Gaudium et spes”* sugestii (wniosków) zawartych w wotach konsultacyjnych. W dziele kodyfikacji doniosłego, religijnego aspektu małżeństwa nie udało się dotąd zrealizować nawet „programu minimum”, w postaci redakcyjnej aplikacji *foedus* — pojęcia „wprowadzającego” naturalny związek mężczyzny i kobiety w historiozawczy (odkupieńczy) wymiar tudzież semantycznie otwartego na prawdę o współdziale Boga (*Bundesbeteiligung Gottes*) w konstytuowaniu się konkretnego sakramentalnego *matrimonium canonicum*<sup>154</sup>. Z pewnością w tym punkcie braku odważnej decyzji ze strony Coetus studiorum „De iure matrimoniali” nie tłumaczyło, poczynione przez konsultorów ze społu, skądinąd słuszne zastrzeżenie, że pastoralne passusy Vaticanum II nie mogą być zwyczajnie przeniesione do tekstów prawnych, ponieważ

<sup>151</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>152</sup> Projekt 1: *Ex Institutione Christi ad sacramenti dignitatem evehitur ipse contractus matrimonialis inter baptizatos, foedus coniugale instaurans quo mysterium unitatis et foecundi amoris Christum inter et Ecclesiam significant et participant et spiritu Christi roborantur, ita ut sibi invicem in propria perfectione et sanctificatione atque in prole susceptione et educatione adutorio sint*. Projekt 2: *Ex Christi Institutione ad dignitatem sacramenti et signi unionis Christi et Ecclesiae evehitur ipse contractus matrimonialis inter baptizatos, quo foedus coniugale instauratur* — ibidem.

<sup>153</sup> Por. ibidem.

<sup>154</sup> Por. H. Schmitz: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches...*, s. 28–29; W. Aymans: *Gleichsam häusliche Kirche...*, s. 429–431. Zauważmy, że w proponowanej przez Instytut Monachijski i Konferencję Episkopatu Niemiec klauzuli *quo foedus coniugale instauratur* brzemienne w sens teologiczny jest także słowo *instaurare*, które w magisterium soborowym (użyte 49 razy) zawsze wyraża działanie bądź współdziałanie Boga w kontekście realizowania przez człowieka odkupionego wartości zbawczych. Tak jak zwrot z definicji małżeństwa w *Konstytucji „Gaudium et spes”*: *consensu personarum instauratur* (n. 48), implikuje Boską aktywność w konstytuowaniu się każdego (naturalnego) związku małżeńskiego, tak we wspomnianej propozycji *instaurare* uwypukla bezpośrednie działanie Chrystusa, który wprowadza jedność ochrzczonych małżonków w samo centrum Jego Przymierza z Kościołem — por. J. Eder: *Der Begriff des „foedus matrimoniale”...*, s. 30–32.

miałoby to niepożądane konsekwencje w praktycznej (sądowej) ocenie ważności małżeństw<sup>155</sup>.

W odniesieniu do formuły can. 242 § 2 niektóre wota, jakie napłynęły do Komisji z konferencji episkopatów i uniwersytetów, podnosiły fundamentalną kwestię, czy w świetle doktryny Soboru Watykańskiego II zachowuje swą aktualność zasada identyczności kontraktu i sakramentu, czyli — innymi słowy — czy każdy *contractus matrimonialis* między ochrzczonymi jest *eo ipso sacramentum*<sup>156</sup>. Jak łatwo się domyślić, przesłane interpelacje, odwołujące się przede wszystkim do — bynajmniej nie teoretycznej — sytuacji nupturientów: ochrzczonych, lecz niewierzących, w kontekście ich dyspozycji do zawarcia małżeństwa sakramentalnego zmierzały do ograniczenia wspomnianej tradycyjnej zasady. Toteż wśród wniosków *de lege ferenda* znalazły się m.in. propozycje, by zwrot *inter baptizatos* zastąpić zwrotem *inter christifideles*, czy też dołączyć klauzulę *servatis iis quae ad validam sacramentorum receptionem requiruntur*<sup>157</sup>.

Problematyka tożsamości kontraktu i sakramentu była w gronie konsultorów prowadzących prace nad reformą *ius matrimoniale* przedmiotem wielu dyskusji<sup>158</sup>. Nie zmienia to w niczym faktu, że ostatecznie Coetus studiorum „De iure matrimoniali” uznał swą niekompetencję w dokonywaniu nowych ustaleń dotyczących tak ważnej teologicznej kwestii. Ponieważ — jak wynika z relacji w „Communicationes” — chciano uniknąć jakiegokolwiek pozoru wyprzedzenia (zmiany) obowiązującej doktryny, wspomniane wnioski musiały zostać oddalone. Tak samo zresztą uczyniono z wnioskiem jednego z członków Zespołu, który zaproponował skreślenie pierwszego słowa w formule can. 242 § 2, a mianowicie słowa *quare*<sup>159</sup>.

Finał prac nad kształtem niniejszej normy był zatem do przewidzenia. Najpierw konsultorzy wymienionego gremium z dystansem odnieśli się do owoców prac Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 roku<sup>160</sup>, która m.in. gruntownie zbadała zasadę *identitas contractus ac sacramenti*

<sup>155</sup> Por. ComCan 1977, s. 118.

<sup>156</sup> Por. ibidem, s. 122.

<sup>157</sup> *Quare votum fecerunt vel ut quaestio profundis Investigetur, vel ut canon completur per clausulam „servatis iis quae ad validam sacramentorum receptionem requiruntur”, vel ut dicatur „inter christifideles” loco „inter baptizatos”, vel ut canon penitus deleatur* — ibidem.

<sup>158</sup> W swej relacji deklarował to na Synodzie Biskupów w 1980 r. przewodniczący Komisji kardynał Felici — por. ComCan 1980, s. 228.

<sup>159</sup> Zob. ibidem.

<sup>160</sup> *Commissio Theologica Internationalis: Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*. In: Z. Grocholewski: *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*. Vol. 2. Romae 1980, s. 22–32.

i sformułowała w miarę przejrzyste, reinterpretujące tę zasadę wnioski<sup>161</sup>. W Schemacie 1980 niezmienny zapis normatywny znalazł się w § 2 can. 1008. W końcu *Relatio complectens...* odnotowała nieudane próby modyfikacji (rozszerzenia) jego formuły, jak choćby tę, autorstwa jednego z kardynałów (członka Komisji Reformy KPK) — *nota bene* bliską przywołanym konkluzjom *Commissio Theologica Internationalis: Quare inter baptizatos minima praesupposita requisita intentione credendi cum Ecclesia, nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* (podkr. — A.P.)<sup>162</sup>. Co się zaś tyczy występującego w funkcji zwornika słowa *quare*, inny członek Komisji bezskutecznie przekonywał całe dostojne gremium, że wobec akceptacji istotnych różnic pojęciowych w can. 1008, a mianowicie przyjęcia terminu *foedus* w § 1 oraz pozostawienia *contractus* w § 2, logiczne byłoby pominięcie tego przysłówka<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> Wśród sformułowanych przez Międzynarodową Komisję Teologiczną *theses de doctrina matrimonii christiani* interesujący był zwłaszcza wykład następujących tez: 2.3: *Factum „baptizatorum non-credentium” autem hodie novum problema theologicum et grave dilemma pastorale ponit, Imprimis, si absentia, Immo recusatio fidei constare videtur. Intentio requisita, nempe faciendi quod facit Christus et Ecclesia, est conditio minima, ut consensus fiat sub aspectu sacramenti verus „actus humanus”. Etiam si quaestio circa intentionem et problema circa fidem personalem contrahentium non miseri debeant, tamen non totaliter separari possunt. Intentio vera ultimam fidem viva nascitur et nutritur. Ubi ergo nullum vestigium fidei qua talis (In sensu vocis „Gläubigkeit”, „croyance”, = paratum esse ad fidem) et nullum desiderium gratiae et salutis inventur, dubium facti oritur, utrum supradicta intentio generalis et vere sacramentalis reapere adsit, et matrimonium contractum validum sit an non. Fides personalis contrahentium per se, ut ostensum est, non constituit sacramentalitatem matrimonii, sed sine ulla fide personalis validitas sacramenti infirmaretur [...]; 3.5: Non tamen excludi possunt casus in quibus, etiam apud christianos quosdam, conscientia ab ignorantia vel errore involvibili ita deformata sit, ut sincere putent se matrimonium verum contrahere posse excluso sacramento. In hac situatione, ex una parte, propter negationem fidei et intentionis faciendi quod facit Ecclesia, sunt incapaces sacramentum matrimonii valide celebrandi, cum, ex altera parte, in ipsis ius permanet naturale matrimonii in eundem — ibidem, s. 27, 29. Zob. też relację sekretarza Komisji Teologicznej na XI Kongresie Kanonistyczno-Pastoralnym w Chiavari (wrzesień 1979) — Ph. Delhaye: *La dottrina del matrimonio canonico nella formulazione della Commissione Teologica Internazionale*. ME 1980, s. 216—233. Zauważmy, że — wyraźnie w obronie integralności zasady *identitas* kontraktu i sakramentu — Papieska Komisja Rewizji KPK ograniczyła się do stwierdzenia: (...) *ipsa Commissio Theologica Internationalis, quae rem directe investigavit, non pervenit ad conclusionem quae faveat supradictae distinctioni* — ComCan 1980, s. 228.*

<sup>162</sup> ComCan 1983, s. 221.

<sup>163</sup> Ibidem. Wśród innych oddalonych wniosków były m.in.: propozycja II: *Duo Patres proponunt ut post „sacramentum” addatur „etsi infructuosum si deficit dispositio requisita” ad vitandam consternationem baptizatorum non credentium*; propozycja III: *Usus in eodem canone duarum diversarum locutionum ad designandum matrimonium (foedus et contractus) in errorem inducere potest. Si duo enim retinenda videntur, dicatur:*



Aby oddalić wszelkie wątpliwości dotyczące obowiązywalności zasady *eo ipso sacramentum*, Komisja z naciskiem oświadczyła, że § 2 can. 1008 wyraża tradycyjną doktrynę, wielokrotnie deklarowaną przez magisterium papieskie, która słusznie jest uważana za *doctrina catholica seu theologica certa*. Ponieważ zaś prawo musi opierać się na powszechnie przyjętych przesłankach teologicznych, a sama doktryna nie może być dowolnie modyfikowana, dokonywanie zmian w rzeczonej normie musiałyby być poprzedzone wyraźną deklaracją autentycznego Magisterium Kościoła w tej materii<sup>164</sup>. Natomiast w sprawie pozostawienia słowa *quare* Komisja stwierdziła po prostu, że terminy *contractus* i *foedus* zostały świadomie użyte w tym samym sensie<sup>165</sup>.

W odczuciu komentatorów podejście Komisji do tak ważnej kwestii teologiczno-kanonicznej trudno było uznać za satysfakcjonujące<sup>166</sup>. Nie chodziło wszakże o kwestionowanie samej zasady tożsamości umowy i sakramentu, której fundamentalne znaczenie dla całego systemu *ius matrimoniale* nie podlegało dyskusji<sup>167</sup>. Zdaniem E. Corecca, problem tkwił w tym, że niniejsza zasada *de facto* konserwowała wprowadzony w teologii średniowiecznej (w XIII wieku) dualistyczny rozdział w samym małżeństwie między elementem kontraktowym a elementem sakramentalnym, co w późniejszej zdegenerowanej formie przyniosło analogiczne oddziele-

---

„*Foedus quod est contractus*” vel „*Contractus matrimonialis est foedus*” vel *aliquid simile* (*Allquis Pater*) — ibidem.

<sup>164</sup> Por. ibidem, s. 222. Uzupełnieniem tej argumentacji są dalsze passusy *Relatio complementens...*: *Notetur tamen quod canon tantummodo intendit affirmare inseparabilitatem inter contractum et sacramentum pro baptizatis, quin aliquid dicat aut praeludicet de conditionibus ad sacramentum matrimonii iuxta doctrinam theologiam requisitis. Nonnullae animadversiones non sufficienter attendunt ad distinctionem theologiam maximam momenti inter sacramentum formatum et sacramentum informem, quae vero distinctio non videtur in Codice necessario exprimenda, ut aliquis proponit, quia agitur de re potius theologica quam iuridica* — ibidem.

<sup>165</sup> Por. ibidem. Rzecz jasna, wyjaśnienie takie musiało brzmieć nieprzekonująco — zob. B. Primetshofer: *Überlegungen zum Eherecht des CIC/1983*. ÖAKR 1985, s. 138, przyp. 20.

<sup>166</sup> T.J. Green: *The Revised Schema „De Matrimonio”: Text and Reflections*. Jur 1980, s. 65.

<sup>167</sup> Unaocznilo to cytowane już znakomite studium — E. Corecco: *Die Lehre von der Untrennbarkeit...*, s. 379–442. W czasie reformy głos w tej sprawie zabierali też inni znani kanoniści — J. Manzanares: *Habitus matrimonii baptisatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptisatorum estne necessario sacramentum?* PRMCL 1978, s. 35–71; J.F. Castaño: *De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 par. 2, scilicet „quin sit eo ipso sacramentum”*. PRMCL 1978, s. 269–281; J. Hervada: *La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 259–272.

nie *in matrimonio canonico* elementu prawa naturalnego od elementu prawa Bożego. W ten sposób do naszych czasów przetrwała „doktrynalna tyrania” koncepcji, w której prawo kanoniczne całkowicie nagięło sakrament do wymogów kontraktu. Tymczasem odnowione ujęcie małżeństwa — w duchu Vaticanum II — radykalnie domaga się zmiany paradygmatu, polegającej na wypracowaniu takiej koncepcji, w której: z jednej strony ujęcie małżeństwa byłoby bardziej skoncentrowane na eklezjologii niż na samej tylko teologii sakramentu, z drugiej zaś — system prawny byłby mocniej oparty na idei sakramentu niż na tradycyjnym pojęciu kontraktu<sup>168</sup>.

O eklezjologiczne przewartościowanie niezmienniej zasady nierozdzielności umowy i sakramentu do autorów reformy kodeksowego prawa małżeńskiego apelował do końca W. Aymans<sup>169</sup>. Jego zdaniem, z myślą soborową ewidentnie kłóciło się, widoczne gołym okiem w „starej” formule can. 1008 § 2, obiektywne (by nie powiedzieć: mechaniczne) sprzężenie sakramentalności małżeństwa z czystym faktem chrztu obu nupturientów, pozostające w całkowitym oderwaniu od konkretnej, osobowo-egzystencjalnej rzeczywistości tego, w rzeczy samej, doniosłego wydarzenia wiary (*sakramentales Heilszeichen, Gottesbund, Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*)<sup>170</sup>. W opinii kanonisty „nadmierny obiektywizm teologiczny” i „sakramentalny automatyzm” w przyjętym zapisie — skutek rzeczowo-ju rydycznej logiki CIC 1917, a w nowej odsłonie: zachowawczego (pasywne-go) podejścia autorów kodyfikacji — zupełnie abstrahował od faktu, że jakkolwiek na fundamencie chrztu, to przecież nie inaczej jak tylko

<sup>168</sup> E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orlo Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 405 (ten sam artykuł w pierwotnej wersji niemieckiej: *Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung*. AKKR 1979, s. 353–379); por. też I d e m: *Quoniam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonio baptismatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?* PRMCL 1978, s. 11–34.

<sup>169</sup> Zob. W. Aymans: *Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Erwägungen zu einer Reform des kirchenrechtlichen Grundverständnisses von der christlichen Ehe*. ThJ 1981, s. 184–197. Tezę tę kanonista głosił już w przywołanym wcześniej artykule z 1974 r. — I d e m: *Die Sakramentalität christlicher Ehe...*, s. 321–338. Sprecyzujmy, że intencją autora nie było podważanie wspomnianej zasady. Kanonista wręcz bronił się przed nadinterpretowaniem w tym przedmiocie jego poglądów przez E. Corecca — zob. I d e m: *Die sakramentale Ehe...*, s. 634–637. Ostatnio poglądy W. Aymansa znowu w formie „zradyzalizowanej” przedstawiła S. D e m e l: *Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Ein Beitrag zur Diskussion über die Trennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*. In: *„Communio in ecclesiae mysterio”. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*. Hrsg. K.-Th. Geringer, H. Schmitz. St. Ottilien 2001, s. 61–81.

<sup>170</sup> Por. W. Aymans: *Die sakramentale Ehe als Gottesbund...*, s. 185.

z udziałem żywej wiary nupturienti winni budować sakramentalną rzeczywistość małżeństwa<sup>171</sup>.

Nieuwzględnienie przez Komisję przede wszystkim reprezentatywnych dla środowiska szkoły monachijskiej<sup>172</sup> opinii E. Corecca i W. Aymansa przesądziło o tym, że zasada tożsamości umowy i kontraktu zawarta w can. 1012, CIC 1917 bez zmian weszła do KPK 1983<sup>173</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, że u schyłku prac kodyfikacyjnych zasada ta zyskała nowy kontekst formalno-merytoryczny. Owocem prac konsultorów w 1978 roku była nowa formuła kanonu otwierającego *ius matrimoniale* (can. 1008 § 1 Schematu 1980). W ten sposób — w przyszłym kan. 1055 § 1 — za pomocą pojęcia *foedus*, doskonale spajającego moment stawiania się małżeństwa (*matrimonium in fieri*) z dynamiczną rzeczywistością małżeństwa już ukonstytuowanego (*matrimonium in facto esse*), podważony został dychotomiczny schemat: sakrament — instytucja naturalna<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Por. ibidem, s. 190. Rzecz jasna, pogląd ten w czasie reformy miał liczniejszych zwolenników. Np. zdaniem G. Girottiego, wobec narastającego współcześnie problemu „ochrzczonych i niewierzących”, w kontekście jakże aktualnego pytania o relację między wiarą a sakramentem małżeństwa, Kościół winien dać czytelną odpowiedź m.in. w aspekcie prawnopastoralnym. Tenże adwokat rotalny, zarazem urzędnik Kongregacji Nauki Wiary, odwołując się do *Propositioes...* Międzynarodowej Komisji Teologicznej, skierował pod adresem autorów Reformy KPK następującą sugestię: *La necessità di una fede viva per il matrimonio sacramentale dovrebbe essere formalizzata nell'elaborazione del nuovo Codice* — G. Girotti: *Fede e matrimonio-sacramento*. ME 1980, s. 251. W podobnym tonie wypowiadali się: S. Gherro: *Il matrimonio del „cristiano senza fede”*. DrE 1981, No 2, s. 510–521; L. de Naurois: *Le mariage des baptisés de l'Eglise Catholique qui n'ont pas la foi*. RDC 1980, s. 151–174; T. Rincón Pérez: *El requisito de la fe personal para la conclusion del pacto conyugal entre bautizados segun la exh. apost. „Familiaris consortio”*. IusCan 1983, s. 201–236. Śmielsze propozycje, zmierzające ku modyfikacji zasady *eo ipso sacramentum*, sformułował L. Orsy. Postulował on nowe brzmienie § 2, can. 1008: *Quare inter baptizatos fideles nequit foedus matrimoniale consistere, quin sit eo ipso sacramentum*, oraz dodanie nowego § 3: *Foedus matrimoniale eorum qui quamvis baptizati sint fidem in mysteriis Christianis non habent, non est sacramentum* — L. Orsy: *Christian Marriage...*, s. 299.

<sup>172</sup> Założyciel szkoły monachijskiej K. Mörsdorf jeszcze u początków reformy *ius matrimoniale* stawiał retoryczne pytanie, czy fundamentalna zasada konsensu, rozumiana w sposób wyizolowany, nie stanowi pewnego zawężenia problemu sakramentalności małżeństwa — K. Mörsdorf: „*Matrimonla mixta*”. *Zur Neueordnung des Mischehenrechtes durch das Apostolische Schreiben „Matrimonla mixta” Papst Paul's VI vom 31. März 1970*. AKKR 1970, s. 398; zob. L. Müller: *Die „Münchener Schule”*. *Charakteristika und wissenschaftliches Anlgen*. AKKR 1997, s. 85–118.

<sup>173</sup> KPK 1983, kan. 1055 § 2: *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*.

<sup>174</sup> Przypomnijmy, że w Schemacie 1975 obowiązywała jeszcze systematyka CIC 1917, wedle której małżeństwo naturalne i sakramentalne należało normatywnie opisać w dwóch różnych kanonach *Canones praeliminares*. W efekcie do sakramentu odnosił się kanon pierwszy (can. 242), oddzielnie zaś określenie małżeństwa naturalnego zawierał kanon kolejny (can. 243 § 1).

Ostatecznie zatem, pojęcie „przymierze małżeńskie”, tak brzemienne w treść teologiczną, okazało się niezastąpione w uwypukleniu sakramentalnego charakteru związku dwojga ochrzczonych: mężczyzny i kobiety<sup>175</sup>.

Wprowadzone przez autorów reformy zmiany w systematyce *Canones praeliminares* były szansą, by pójść jeszcze dalej w kierunku definitywnego przezwyciężenia wspomnianego, nader szkodliwego dualizmu. Chodziło o to, by w ślad za odnowioną doktryną Soboru Watykańskiego II uczynić sakrament małżeństwa osią i punktem odniesienia całego kodeksowego prawa małżeńskiego. Niestety, tak się nie stało<sup>176</sup>, czego widowym znakiem było świadome utrzymanie przez Komisję Odnowy KPK, naturalistycznej w swej wymowie, zasady identyczności kontraktu (*contractus*) i sakramentu. Narzucającego się — niebezzasadnie przecież — wrażenia, że sakramentalność konkretnego związku mężczyzny i kobiety pozostaje jedynie „mechanicznym” skutkiem chrztu obojga, nie była już w stanie zniwelować zamieszczona w pierwszym rozdziale kodeksowego prawa *De matrimonio* (pt. *Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa*) deklaracja prawodawcy: „[...] małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła”<sup>177</sup>. W tych okolicznościach nawet użycie w Kodeksie znakiem oddającego specyfikę małżeństwa pojęcia *matrimoniale foedus* niewiele mogło zmienić. Jakkolwiek prawdą jest, że formuła przymierza, początkowo zastosowana, by uwypuklić wyłącznie osobowy profil zgody małżeńskiej, została w późniejszej fazie reformy zdecydowanie mocniej zaakcentowana i związana z sakramentalnym charakterem chrześcijańskiego małżeństwa, to jednak — w finalnym efekcie — nie stała się formułą wiodącą, kluczem do normatywnego opisu *matrimonium canonicum*.

<sup>175</sup> Schemat 1980, can. 1008 § 1: *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturalis ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est* (podkr. — A.P.).

<sup>176</sup> Zob. E. Corecco: *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Padova 1988, s. 105—130. (Artykuł ten został opublikowany już w 1980 r. — „Communio” 1980, s. 96—122).

<sup>177</sup> KPK 1983, kan. 1063, n. 3.

## 2.2. Ku formule *matrimonii essentielle aliquod elementum* (kan. 1101 § 2, KPK 1983)

Sytuacja, w której CIC 1917 nie zawierał określenia małżeństwa, a ważny, z racji swego miejsca w układzie systematycznym, can. 1013 § 1 ograniczał się do nader kontrowersyjnego zdefiniowania celów małżeńskich, pociągała za sobą wielorakie ujemne konsekwencje. Jeśli — generalnie — w płaszczyźnie doktrynalnej trudno było wyjść poza ciasny krąg perspektywy kontraktowej i „przedmiotowej”, czego dobrą ilustracją był fakt, że przez całe dziesięciolecie przed Vaticanum II mylono cele z istotą *matrimonium canonicum*<sup>178</sup>, to jeszcze więcej kłopotu przysparzał fakt, że wizja „instytucji prokreatywnej” w sposób istotny zaważyła na treści konkretnych zapisów kodeksowych, dotyczących zarówno pozytywnego, jak i negatywnego (*vitia consensus*) ujęcia zgody małżeńskiej. Konieczna z natury rzeczy kongruencja obu wymienionych obszarów w zakresie całego *ius matrimoniale*<sup>179</sup> musiała przede wszystkim znaleźć odzwierciedlenie w uzgodnieniu definiującego zgodę małżeńską can. 1081 § 2<sup>180</sup> z normą oznaczającą — wedle zamysłu prawodawcy — wszystkie potencjalne przypadki *defectus consensus* z tytułu symulacji małżeńskiej, tj. wykluczenia pozytywnym aktem woli, albo samego małżeństwa, albo (jakiegoś) treściowego komponentu zgody, kiedy to ta ostatnia, pozbawiona swej skuteczności prawnej, nie byłaby już przyczyną sprawczą *matrimonium canonicum*.

Niniejszy kontekst wystarczająco objaśniał formalno-merytoryczne przesłanki, jakie leżyły u podstaw can. 1086 § 2 w kodeksie Piusa X i Benedykta XV: *At si alteruta vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit*. Wyrażna ułomność tej regulacji, przejawiająca się najpewniej — jeśli przy-

<sup>178</sup> Por. G. Delépine: „*Communio ultae et amoris coniugalis*”..., s. 75. Wnikliwą analizę przyczyn tegoż conceptualnego zamieszania jeszcze przed Vaticanum II przeprowadził J. Hervada: *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial*. Pamplona 1960, s. 50–80; zob. też: O. Giacchi: *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milano 1968<sup>3</sup>, s. 345–346; P. Fedele: *L'ordinatio ad prolem*” e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla Costituzione „*Gaudium et spes*” del Concilio Ecumenico Vaticano II. In: *L'amore coniugale*..., s. 13–14; G. Mantuano: *La definizione giuridica*..., s. 195.

<sup>179</sup> Por. K. Lüdicke: *Kryteria rozróżnienia form wadliwej zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*. W: *Przymierze małżeńskie*..., s. 61–62.

<sup>180</sup> *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*.

wołać trafną ocenę U. Navarretego — w niekompletnej liście *exclusiones*, a także w niezbyt szczęśliwych słowach, w których te *exclusiones* zostały ujęte<sup>181</sup>, była wystarczającą przyczyną, by Rota Rzymska i pozostałe sądy kościelne w rozpatrywaniu spraw z tytułu symulacji częściowej w dalszym ciągu pozostały przy niekodeksowym schemacie *tria bona* (*bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*)<sup>182</sup>. To właśnie owym mocno zakorzenionym w tradycji<sup>183</sup>, dawnym św. Augustyna „dobrom usprawiedliwiającym”, miała, po promulgacji CIC 1917 (jak to było od XVI wieku<sup>184</sup>), przypadać główna rola w udzielaniu odpowiedzi na pytanie, co istotnego jest w małżeństwie, i jednocześnie — czego nupturientom nie wolno wykluczyć pod sankcją nieważności zawieranego związku.

Jak widać, przełomowe magisterium Konstytucji „*Gaudium et spes*” dostarczało poważnego i pilnego argumentu, by Komisja Rewizji KPK w ślad za projektowaną zmianą kodeksowej definicji zgody małżeńskiej podjęła — konsekwentnie — zadanie gruntownej nowelizacji can. 1086 § 2. Uderzająca nieadekwatność „starej” formuły z jednej strony, z drugiej zaś — towarzyszące temu niemałe zamieszanie doktrynalne i ostre różnice zdań w debacie posoborowej sprawiały, że coraz bardziej niecierpliwie, w kręgach doktryny i orzecznictwa, oczekiwano na ogłoszenie oficjalnego stanowiska prawodawcy w sprawie treści przymierza małżeńskiego (*oblectum consensus*) i aktualnych kryteriów jasnego oddzielenia tego, co esencjalne, od tego, co integratywne *in consensu matrimoniali*. Jak się niebawem okazało, już pierwsza odsłona nowego oblicza normy o symulacji w Schemacie 1975 — owoc początkowych prac Zespołu Studyjnego „*De matrimonio*” — nieodwołalnie wychodziła naprzeciw postulatowi koniecznych zmian: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad vitae communionem, aut ius ad conjugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit* (podkr. — A.P.)<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem...*, s. 250–255.

<sup>182</sup> Zob. Idem: *Structura iuridica matrimonii...*, s. 44–53.

<sup>183</sup> Zob. Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”...*, s. 546.

<sup>184</sup> Zob. G.F. Read: „*Totius vitae consortium*”: *The Implications for Jurisprudence*. SCan 1986, s. 126–127.

<sup>185</sup> Schemat 1975, can. 303 § 2. Treść § 1 tegoż kanonu, identyczna ze sformulowaniem can. 1086 § 1, została przyjęta w niemal niezmiennym kształcie (w 1977 r. pominięto słowo *semper*) do kodeksu Jana Pawła II z 1983 r.: *Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis*.

### 2.2.1. *Ius ad vitae communionem*

Podczas swej pierwszej sesji, odbywającej się w dniach 24–29 X 1966 roku, Zespół Studyjny „De matrimonio” doszedł do wniosku, że soborowa nauka o małżeństwie i zgodzie małżeńskiej implikuje konieczność dokonania wielu zmian w przepisach rozdziału *De consensu matrimoniali* obowiązującego kodeksu Piusa X i Benedykta XV. Na pierwszym miejscu — co też wydaje się symptomatyczne — konsultorzy odnieśli się do wymagającego gruntownej odnowy kanonu o braku konsensu z powodu wykluczenia jego istotnego elementu. Po zgodnym ustaleniu, że przyszła norma o symulacji winna być skorelowana z odnowioną definicją *consensus matrimonialis*, Komisja powzięła kluczową decyzję: *Unde sequitur, inter elementa essentialia obiecti consensus, quorum exclusio consensum reddid invalidum, recensendum esse ius ad vitae communionem* (podkr. — A.P.)<sup>186</sup>. To właśnie wtedy zaproponowano nową treść can. 1086 § 2, uzupełnioną wspomnianym *ius*. W celu zaś uniknięcia zbędnych nieporozumień konsultorzy Zespołu Studyjnego „De matrimonio” — jak informował w komunikacie relator P. Huizing — zaakcentowali, że *communio vitae*, właściwe małżeństwu, należy odróżnić od zwykłej wspólnoty zamieszkania (*cohabitatio*)<sup>187</sup>.

Wspomniane rozstrzygnięcie Komisji entuzjastycznie przyjęły te (dodajmy: liczne) środowiska kanonistyczne, które na wczesnym etapie posoborowej dyskusji mocno forsowały tezę o bezpośredniej, lub przynajmniej pośredniej relewancji *amor coniugalis* w małżeństwie kanonicznym<sup>188</sup>; te same, które trafnie oceniły przełomowy charakter cytowanego już wyroku konsultora Komisji: c. Annè z 25 II 1969 roku<sup>189</sup>, a potem również znaczących orzeczeń: c. Fagiolo<sup>190</sup> oraz c. Serrano<sup>191</sup>; wcześniej zaś dały się porwać nowatorskiej myśli personalistycznej, której promotorem —

<sup>186</sup> ComCan 1971, s. 75.

<sup>187</sup> Por. ibidem, s. 75–76; por. też ComCan, 1975, s. 38–39.

<sup>188</sup> Zob. A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 86–140.

<sup>189</sup> Zbieżny z efektem wczesnych prac Coetus studiorum „De matrimonio” oraz treścią projektu normy o symulacji (can. 303 § 2 Schematu 1975) jest z pewnością następujący *passus* tego wyroku: (...) *oblectum (...) formale substantiale istius consensus est non tantum ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem, exclusio omni alto elemento formali essentiali, sed complectitur etiam ius ad vitae consortium seu communitatem vitae quae proprie dicitur matrimonialis, necnon correlativas obligationes, seu ius ad intimam personarum atque operum coniunctionem, qua „se invicem perficiunt ut ad novorum viventium procreationem et educationem cum Deo operam sociant”* (Enc. „Humanae vitae”) — RRD 1969, s. 183–184, n. 16.

<sup>190</sup> Dec. z 30 X 1970 r. — RRD 1970, s. 978–990.

<sup>191</sup> Dec. z 5 IV 1973 r. — RRD 1973, s. 330.

oprócz S. Lenera<sup>192</sup> — był z pewnością O. Giacchi, inny znakomity konsultor Pontificiae Commissionis<sup>193</sup>.

Sam O. Giacchi nie miał wątpliwości, że wprowadzona zmiana w kanonie o symulacji była prostym wnioskiem z obu przyjętych w Schemacie 1975 definicji: małżeństwa i konsensu. Kluczowe słowa pierwszego określenia: (...) *intima totius vitae coniunctio inter virum et mulierem*, i współbrzące z nimi słowa drugiego: (...) *consortium vitae coniugalís, perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum*, należało bowiem przełożyć — w integralnym ujęciu ich treściowego jądra (z uwzględnieniem *amor coniugalís* jako strukturalnej zasady i fundamentu małżeństwa)<sup>194</sup> — na nową formułę symulacji częściowej. Wiązało się to ściśle — co podkreślał ów prominentny kanonista — z realizacją jednego z zadań Komisji polegającego na transformacji węzłowej frazy Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *intima communitas vitae et amoris*<sup>195</sup>, na „techniczny” język prawa. W ten sposób, dzięki zidentyfikowaniu „nieznanej” kodeksowemu prawodawstwu części *substantia matrimonii*, can. 303 Schematu 1975 został uzupełniony o *ius ad vitae communionem* — istotny element, którego wykluczenie pozytywnym aktem woli powoduje nieważność małżeństwa<sup>196</sup>.

<sup>192</sup> S. Lener oraz wspomniany audytor rotalny V. Fagiolo mieli duże zasługi w przecieraniu szlaków dla wiernej recepcji myśli soborowej w kodeksowym *ius matrimoniale*. Ich poglądy, szczególnie dotyczące waloru prawnego miłości małżeńskiej, napotykały silny odpór adwersarzy, do których należał przede wszystkim P. Fedele. Wyczerpująco dokumentuje tę dyskusję cytowana już monografia *L'amore coniugale* z 1971 r.; zob. S. Lener: *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*. In: *L'amore coniugale...*, s. 125–177; V. Fagiolo: *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*. In: *L'amore coniugale...*, s. 57–102; P. Fedele: *L'„ordinatio ad prolem” e i fini...*, s. 3–23.

<sup>193</sup> Wystarczy tu wskazać treści zawarte w jego „klasycznym” dziele — O. Giacchi: *Il consenso nel matrimonio...*, s. 343–364.

<sup>194</sup> Zdaniem autora, o ile *totius vitae coniunctio* (can. 243 § 1) i tożsama z nią *consortium vitae coniugalís* (can. 295 § 2) odnosiły się do instytucji małżeństwa (w ogólności), rozumianej jako całe bogactwo jedności małżeńskiej (biblijna *una caro*) w ujęciu kompleksowym (duchowym, intelektualnym, emocjonalno-uczuciowym, ekonomicznym, fizycznym i społecznym), o tyle nowa formuła *communitas vitae* wyrażała to, co jest fundamentem tej jedności w konkretnym związku, a mianowicie prawdziwą miłość małżeńską — Idem: *La definizione del matrimonio...*, s. 225–226; por. też Idem: *Il consenso nel matrimonio...*, s. 351–352, 361–362.

<sup>195</sup> KDK, n. 48.

<sup>196</sup> Por. O. Giacchi: *La definizione del matrimonio...*, s. 225. Wedle kanonisty: (...) *il diritto alla comunione di vita, che noi esprimiamo con frase alquanto impropria „amore coniugale”, faceva parte della sostanza matrimonii, la cui esclusione implica la invalidità del vincolo, accanto dunque all'esclusione del diritto agli atti coniugali per sé procreativi, all'esclusione dell'indissolubilità e della fedeltà* — Idem: *L'esclusione del „matrimonium ipsum”. L'esclusione dello „ius ad vitae communionem”*. In: *La st-*



O. Fumagalli Carulli, bliska takiej ocenie, uznała redakcję obu definicji (can. 243 § 1 oraz can. 295 § 2 w Schemacie 1975) za duży sukces Komisji, który *de facto* oznaczał przewyższenie pokutującej dotąd „tradycjonalistycznej” wizji małżeństwa kanonicznego, z istotą (*substantia matrimonii*) zawężoną wyłącznie do prokreacji<sup>197</sup>. Bezspornie — zdaniem kanonistki — zważył na tym wpływ soborowego magisterium poświęconego *amor coniugalis*<sup>198</sup>. Wystarczyło choćby dostrzegać, że w aktualnym stadium reformy inkarnacją owej miłości uczyniono zwrot: *intima (...) coniunctio* (can. 243 § 1), uwypuklający znaczenie duchowego aspektu jedności małżeńskiej. Wszystko to miało rzutować na nowy kształt kanonu o wykluczeniu. Toteż nie mogło być zaskoczeniem, że w can. 303 § 2, w formule *ius ad vitae communionem*, Komisja konsekwentnie wskazała prawną relewancję *ordo charitatis* (obok *ordo procreationis*) w małżeństwie chrześcijańskim, przesądzając tym samym o nowej przyczynie symulacji. O. Fumagalli Carulli podkreślała, że *communio vitae* jest pojęciem węższym od szerokiej formuły *intima totius vitae coniunctio* (can. 243 § 1), definiującej instytucję małżeństwa. Jest jej aspektem esencjalnym, który wyraża „dobro małżonków”, najcelniej zaś daje się sprowadzić do kategorii: „wzajemna integracja”<sup>199</sup>.

Z pewnością nie pozostał też niezauważony, współbrzmiący z niniejszymi wypowiedziami, głos P.A. D’Avacka. Wedle tego wybitnego kanonisty oprócz często przywoływanych przez Komisję magisterialnych treści o małżeństwie z 48. (ewentualnie 49.) numeru Konstytucji „*Gaudium et spes*” na szczególną uwagę zasługuje ważny *passus* numeru 50.: *Matrimonium vero, non est tantum ad procreationem institutum; sed ipsa indoles foederis inter personas indissolubilis atque bonum prolis exigunt, ut mutuus etiam coniugum amor recto ordine exhibeatur, perficiat et maturet*<sup>200</sup>. Proklamacja ta jasno daje do zrozumienia, że u samych pod-

*mulazione nel matrimonio*. [Quaderni romani di diritto canonico. Ed. P. Fedele. Vol. 1]. Roma 1977, s. 21.

<sup>197</sup> Por. O. Fumagalli Carulli: *Osservazioni su la definizione del matrimonio...*, s. 228–229.

<sup>198</sup> Zob. Eadem: *Il matrimonio canonico dopo il Concilio. Capacità e consenso*. Milano 1978, s. 163–187.

<sup>199</sup> Por. Eadem: *Osservazioni su la definizione del matrimonio...*, s. 229–233. W późniejszych komentarzach na określenie miłości małżeńskiej w jej kodyfikacyjnej scharakterystyce prawnej, tj. *ius ad vitae communionem*, kanonistka zamiennie używa terminów: *l’integrazione reciproca, la comunione ed integrazione reciproca, il rapporto di integrazione reciproca interpersonale* — zob. Eadem: *Il matrimonio canonico...*, s. 53, 173; Eadem: *Rilevanza dell’amore nel patto coniugale*. In: *La legge per l’uomo: una Chiesa al servizio*. Ed. E. Cappellini. Roma 1979, s. 293–294; Eadem: *La disciplina del matrimonio e il magistero conciliare*. In: *La normativa del nuovo Codice*. Ed. E. Cappellini. Brescia 1983, s. 209.

<sup>200</sup> Por. P.A. D’Avack: *Per una riforma...*, s. 12–13.

staw owej niezwyklej jedności (biblijna *una caro*) leży prawdziwa godność osoby ludzkiej — warunek *sine qua non* zaistnienia *matrimonium canonicum*, a zarazem fundament wszystkich praw i obowiązków małżeńskich<sup>201</sup>. W tym też kierunku zorientowane są — w opinii P.A. D'Avacka — prace Komisji, co widać w traktowaniu instytucji małżeństwa — w całościowej konfiguracji *ius matrimoniale* (w zakresie: osobowej niezdolności, przeszkód małżeńskich oraz wad konsensu) — już nie jako węzła prokreacyjnego (*mero vincolo procreativo*), lecz nade wszystko jako węzła miłości (*vincolo comunitario di amore*)<sup>202</sup>. Dlatego, podążając drogą, jaką wytyczyło magisterium soborowe, którego projekcją prawną pozostaje odnowiona definicja konsensu (can. 295 § 2)<sup>203</sup>, kanonista — podobnie jak autorzy reformy — uznał za konieczne uzupełnienie kanonu *de simulatione* nowym „sektorem” przedmiotu konsensu: *ius ad communionem vitae et amoris*<sup>204</sup>.

Odmienne zdanie na ten temat wyraził U. Navarrete, uważny recenzent prac Komisji. Zgłosił on obiekcję co do zasadności wprowadzenia do normatywnej treści can. 1086 § 2 (CIC 1917) nowej *causa nullitatis* z tytułu wykluczenia „prawa do wspólnoty życia”. Jego zdaniem — ujawniony przez relatora Zespołu Studyjnego „De matrimonio” — zamiar uzgodnienia treści normy definiującej zgodę małżeńską (w zakresie opisu przedmiotu zgody) z treścią normy o symulacji, a także sam rezultat w postaci wspomnianej inkluzji *ius ad communionem vitae* miałyby sens tylko wtedy, gdyby w can. 295 § 2 zostały określone istotne elementy konsensu. Tak się jednak nie stało, a węzłową formułę tegoż kanonu: (...) *consortium vitae coniugalis*, w świetle całej tradycji kanonistycznej należałoby widzieć raczej jako określenie *matrimonium in facto esse*, nie zaś jako wydzieloną

<sup>201</sup> *Nel maglistero concillare così la norma-base assoluta della vita coniugale finisce per essere la stessa germana dignitas humana e il rectus ordo personarum, che si vengono pertanto a collocare in una dimensione fenomenologica e umana più integrale e completa e su di un piano interpersonale di diritti e doveri reciproci del coniugi, tale da investire e permeare tutta la loro unione coniugale* — ibidem, s. 13.

<sup>202</sup> Tu należy zaznaczyć, że P.A. D'Avack, w odróżnieniu od cytowanych wcześniej znakomitych autorów: O. Giacchiego i O. Fumagalli Carulli, nie był jednak skłonny przyznawać miłości małżeńskiej bezpośredniego znaczenia prawnego. W tym przedmiocie charakterystyczna pozostaje wypowiedź kanonisty: *Il classico adagio „voluntas et non amor facit matrimonium” conserva tuttora immutato il suo fondamento, non fosse altro perché l'amore coniugale resta in ogni caso un concetto quanto mai elastico, multiforme e indeterminato nel suo significato, contenuto, valore ed effetti* — ibidem, s. 14.

<sup>203</sup> Zauważmy, że autor przedstawił swoją propozycję nowego określenia zgody małżeńskiej: *Consensus est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat perpetue et exclusive tum Jus ad communionem vitae et amoris, tum Jus in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* — ibidem, s. 17.

<sup>204</sup> Por. ibidem, s. 19.

część istoty małżeństwa<sup>205</sup>. Tymczasem Komisja uznała, że to właśnie *ius ad communionem vitae*, zapisane w paralelnej formule — ponieważ nominalnie słowo *consortium* (z can. 295 § 2) zastąpiono w can. 303 § 2 słowem *communio* — należy do przedmiotu konsensu jako autonomiczne prawo (i obowiązek) zarówno w stosunku do poszczególnych, jak i wszystkich (*summa vel totalitas*) istotnych praw i obowiązków małżeńskich<sup>206</sup>.

U. Navarrete nie zgadzał się z taką decyzją konsultorów także dlatego, że widział w niej, z góry skazaną na porażkę, próbę prostego przeniesienia na płaszczyznę prawa ujętej w języku pastoralnym, szerokiej — i siłą rzeczy nieostrej znaczeniowo — formuły Konstytucji „*Gaudium et spes*” z numeru 48.: *intima communitas vitae et amoris*<sup>207</sup>. Stąd wiodła najkrótsza droga, by przyznać prawne znaczenie miłości małżeńskiej, tj. fenomenowi emocjonalno-psychologicznemu (*vis quaedam ordinis psychologici*), który wymyka się spod bezpośredniej władzy woli<sup>208</sup>. Temu zaś — zdaniem kanonisty — należało się kategorycznie sprzeciwić<sup>209</sup>.

U. Navarrete wyrażał jednak przekonanie, że faktycznie oprócz praw i obowiązków małżeńskich zawartych w tradycyjnych: *bonum fidei* i *bonum prolis*, jest jeszcze jakieś inne autonomiczne, a zarazem istotne prawo-obowiązek, które obliguje małżonków do budowania wspólnoty

<sup>205</sup> Por. U. Navarrete: *Schema turis recogniti...*, s. 639.

<sup>206</sup> Por. Idem: *Problemi sull'autonomia del capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*. In: *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico*. Roma 1976, s. 131–132.

<sup>207</sup> Por. ibidem, s. 132–133.

<sup>208</sup> U. Navarrete w sposób zgola nieuzasadniony postrzegał miłość małżeńską przede wszystkim jako *amor affectivus*. Dodatkowy argument za takim punktem widzenia kanonista znalazł w głośnej alokucji papieża Pawła VI z 9 II 1976 r., a ściśle, w nader jednostronnej autorskiej interpretacji tego przemówienia — zob. Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, s. 3–7; U. Navarrete: *Amor coniugalit et consensus matrimonialis*. PRMCL 1976, s. 619–632; por. też Idem: *Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Cost. „Gaudium et spes”*. In: *L'amore coniugale...*, s. 203–214. Tymczasem trudno było nie zauważyć, że w cytowanym przemówieniu Paweł VI mówił także o miłości małżeńskiej jako „wiązącym obowiązku”; por. J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 67; szerzej na ten temat — zob. F. Bersini: *Amore coniugale e vincolo del matrimonio nel pensiero di Paolo VI*. „Palestra del clero” 1976, s. 1181–1189; A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 79–80, 107.

<sup>209</sup> W tym kontekście o wiele bardziej pryncypialnie — w obronie „starego porządku” i przeciw zmianom proponowanym przez Komisję — swoje stanowisko formułowali P. Fedele oraz E. Graziani — zob.: P. Fedele: *Revislone del C.I.C. e consenso matrimoniale*. „L'Année canonique” 1973, s. 365–412; Idem: *In tema di revislone del matrimonio in diritto canonico*. EIC 1974, s. 27–34; Idem: *Ancora su la definizione del matrimonio...*, s. 49–60; Idem: *L'essenza del matrimonio e la sua esclusione*. In: *Studi sul matrimonio canonico*. Ed. P. Fedele. Roma 1982, s. 7–174; E. Graziani: *La Chiesa e il matrimonio*. EIC 1970, s. 77–90; Idem: *La revislone del can. 1086 § 2 C.I.C.* EIC 1976, s. 166–176.

i wzajemnej solidarności. Owa twórcza aktywność nie wyczerpuje się przecież w ich wymiarze seksualnym (*bonum fidei*), ani też w misji rodzielskiej (*bonum prolis*). Wszak biblijne słowa: (...) *adiutorium simile sibi*<sup>210</sup>, oznaczają, że każdy z małżonków ma prawo domagać się od swego partnera pomocy (*adiutorium*) w zakresie: *remedium concupiscentiae*, zrodzenia i wychowania potomstwa, ale także — co nie mniej ważne — w urzeczywistnianiu dobra i doskonałości samych małżonków (w rozumieniu integralnym, a nie tylko na poziomie seksualno-prokreacyjnym). I dlatego — konkludował autor — „jeśli istotnym celem małżeństwa jest także dobro i doskonalenie małżonków w *personarum communio*, to wydaje się ewidentne, że wśród istotnych praw-obowiązków w małżeństwie istnieje również prawo-obowiązek do środków koniecznych w realizacji wymienionego celu”<sup>211</sup>.

Przytoczone wypowiedzi wybitnych kanonistów, tak samo jak uwagi organów konsultacyjnych, z pewnością nie pozostały bez wpływu na dalsze prace Komisji nad kształtem can. 303 § 2. Z ukazanego w „Communications” przebiegu dyskusji w gronie Coetus studiorum „De iure matrimoniali”, jaka odbyła się 20 V 1977 roku<sup>212</sup>, jasno wynikało, że konsultorzy z trudem dochodzili do wypracowania konsensusu. Przeszkodą była, naturalnie, duża rozbieżność stanowisk dotycząca słów: *aut ius ad vitae communionem*. W opinii większości konsultorów pod tym terminem należało rozumieć kompleks praw odnoszących się do istotnych międzyosobowych relacji małżonków, praw, które we współczesnym kontekście trzeba odróżnić od *iura*, funkcjonujących już w tradycji kanonicznej. Inni konsultorzy jednak wyrażali przekonanie, że dobro „wspólnoty życia” jest już zawarte w *bonum fidei*, jeszcze inni stawiali retoryczne pytanie, czy między *ius ad vitae communionem* a *matrimonium ipsum* istnieje jakaś różnica. Wobec rozbieżności stanowisk — z kręgu „konserwatystów” padła propozycja rozwiązania kompromisowego, by w kanonie zapisać tradycyjne *tria bona* (*prolis, fidei et sacramenti*). Według autora tego wniosku do orzecznictwa miało należeć zadanie szczegółowego określenia poszczególnych dóbr,

<sup>210</sup> Rdz 2, 18.

<sup>211</sup> Por. U. Navarrete: *Problemi sull'autonomia...*, s. 134. Magisterialnego uzasadnienia opinii o takim autonomicznym prawie-obowiązku kanonista upatrywał m.in. we fragmencie z 48. numeru Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali „iam non sunt duo, sed una caro” (Mt 19, 6) intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experientur et plenius in dies adipsuntur*, a także w 8. numerze encykliki *Humanae vitae*: *Quocirca per mutuam sui donationem, quae ipsorum propria est et exclusoria, coniuges illam persequuntur personarum communionem, qua se invicem perficiant; ut ad novorum viventium procreationem et educationem cum Deo operam sociant*.

<sup>212</sup> ComCan 1977, s. 374–375.

zgodnie z rozwojem doktryny. Zarządzono głosowanie, w którym (większością głosów: 5 do 3) niniejszy postulat został oddalony<sup>213</sup>.

Z kolei zwolennicy zmiany obowiązującego *status quo* (regulacji can. 1086 § 2, CIC 1917) zwrócili najpierw uwagę na fakt, że miłość jest fundamentem interpersonalnych relacji małżonków. Dlatego w łonie nowo wyodrębnionego kompleksu praw należy usytuować również *ius ad aliquas actiones quae generatim foveantur ab amore*<sup>214</sup>. Nie zabrakło przy tym ważnej konstatacji, że jakkolwiek doktryna o miłości małżeńskiej zdominowała soborowe nauczanie *de matrimonio*, to jednak nauki tej nie da się przenieść w obręb prawa w taki sposób, by można mówić o autonomicznym *ius ad amorem*. W tym kontekście jeden z konsultorów zaproponował, by w miejsce *ius ad vitae communionem* przyjąć formułę *ius ad ea quae communionem essentialiter constituunt*. W decydującym głosowaniu, stosunkiem głosów: 5 — za, 3 — przeciw, propozycję tę przyjęto<sup>215</sup>.

Dalsze prace podjęte przez Coetus studiorum „De iure matrimoniali” w 1978 roku nie przyniosły w tej materii żadnych zmian. Nie została też odnotowana jakakolwiek dyskusja konsultorów nad brzmieniem zmodyfikowanego can. 303 § 2<sup>216</sup>. Wszelako — co należy przypomnieć — w czasie czwartej kongregacji plenarnej (24–27 V 1977) kardynałowie Komisji większością głosów rozstrzygnęli, że „wspólnota życia” należy do istoty małżeństwa<sup>217</sup>. Tym samym Komisja — tylko ogólnie, ale za to definitywnie — potwierdziła słuszność przyjętego w toku kodyfikacji założenia: *communio vitae* ma walor prawny i jako taka, powinna być uważana za składową część przedmiotu konsensu<sup>218</sup>.

Tak jak poprzednio, z grona kanonistów, którzy podjęli dialog z Komisją na temat bieżącego stanu reformy can. 1086 § 2, równie wyraźnie dobiegały głosy entuzjastów i krytyków. Do tych pierwszych nieodmiennie należeli O. Giacchi i O. Fumagalli Garulli. W rzeczy samej, nie mogło dziwić

<sup>213</sup> Por. *Ibidem*, s. 375.

<sup>214</sup> *Ibidem*; por. R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 41.

<sup>215</sup> ComCan 1977, s. 375. Taka też treść projektowanej normy o symulacji częściowej weszła do can. 1055 § 2 w Schemacie 1980: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad ea quae communionem essentialiter constituunt, aut ius ad conjugalem actum, vel essentialiter aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit* (podkr. — A.P.).

<sup>216</sup> Zob. ComCan 1987, s. 292.

<sup>217</sup> Na pytanie: *Quaenam sit vis huius elementis („coniunctio vitae” vel aliis verbis: „consortium vitae”; „communio vitae”) in ordine ad validitatem matrimonii*, udzielono odpowiedzi: *Relate ad vim huius elementis placuit (...) maioritati Patrum (placet 15, placet iuxta modum 4, non placet 6, se abstinent 2), ut illud habeat vim iuridicam quoad validitatem consensus* — ComCan 1977, s. 80, 212; por. ComCan 1978, s. 125.

<sup>218</sup> Por. H. Schmitz: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches...*, s. 28.

stanowisko głównego patrona zmian w cytowanym kanonie O. Giacchiego<sup>219</sup>, który w nowym autonomicznym *ius ad ea quae communionem essentialiter constituunt* (can. 303 § 2) — paralelnie do ujawnionego czwartego dobra instytucji małżeństwa: *bonum coniugum* (can. 243 § 1) — upatrywał doskonalszej formuły wyrażenia prawnej relewancji miłości małżeńskiej. W przekonaniu autora na dołączoną w nowej postaci wykluczenia esencjalną relację międzyosobową — bo o niej tutaj mowa — składają się dwa faktory od wieków obecne w tradycji duchowości chrześcijańskiej, głównie za sprawą św. Tomasza z Akwinu i Franciszka Salezego. Chodzi mianowicie o ściśle z sobą powiązane: *amor benevolentiae*, tj. miłość zmierzającą do dobra drugiej osoby (współmałżonka), oraz *communio vitae*, dzięki której to dążenie nie jest oderwane od własnego dobra, ale stanowi jego istotną część. W pełni ukazuje to oświeclające Tomaszowy tekst o jedności małżeńskiej *adunatio ad totius domesticae conversationis consortium*<sup>220</sup>.

Wedle O. Fumagalli Carulli wyraźne odejście Vaticanum II od materializmu dawnych ujęć instytucji małżeństwa i konsekwentne proklamowanie jej duchowych elementów<sup>221</sup> wreszcie przyniosło dojrzale owoce w pracach Komisji. Ich symbolem pozostanie jednoczesne wprowadzenie „dobra małżonków” do przedmiotu zgody małżeńskiej oraz uznanie *ius ad ea quae communionem essentialiter constituunt* za potencjalną treść wykluczającego aktu woli, a tym samym — autonomiczną postać symulacji częściowej<sup>222</sup>. Próbując określić duchową i moralną zawartość nowo sformułowanego elementu (*par excellence* identyfikującego *bonum amoris*)

<sup>219</sup> Na tym etapie prac kodyfikacyjnych tenże autor dokonał syntetycznego przedstawienia dorobku Komisji w zakresie reformy całego *ius matrimoniale* przede wszystkim w artykule — O. Giacchi: *Significato e valore delle nuove norme dello „Schema Juris recogniti de matrimonio”*. EIC 1979, s. 109—123.

<sup>220</sup> Por. ibidem, s. 116—117. Konsekwencje przyjęcia takiego, a nie innego zapisu normatywnego są — zdaniem O. Giacchiego — nie do przecenienia: *Così, sarà nullo il matrimonio di chi, spinto dall'odio o dal desiderio di vendetta verso la famiglia dell'altro nubente, esclude positivamente il rapporto interpersonale con quello, non volendone affatto il bene né il rapporto con se stesso; o il matrimonio di chi per perpetuare la sua famiglia in via di estinzione anche per tare fisiche sceglie come moglie una robusta „fattrice” di prole, in cui egli non riconosce in nessun modo la compagna della vita, per differenza di abitudini, cultura, mentalità, e con la quale perciò esclude che vi sia un autentico rapporto interpersonale; o di chi sposa un malato grave solo per averne l'eredità senza volere in alcun modo entrare in contatto con lui, che al massimo curerà per mezzo di medici e di infermieri, auspicandone comunque la morte più rapida possibile* — ibidem, s. 117—118.

<sup>221</sup> Zob. O. Fumagalli Carulli: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 31—39.

<sup>222</sup> Por. Eadem: *Amour conjugal et indissolubilité dans le consentement au mariage canonique*. SCan 1982, s. 223—225.

— z oddzieleniem tego, co istotne, od tego, co czysto egzystencjalne — kanonistka wskazała na trzy zespolone immanentnie i wzajemnie dopełniające się aspekty. Pierwszy to, ujmowana zgodnie z założeniami współczesnej antropologii teologicznej, wartość osoby; następnie oparty na pryncypium godności *personae humanae* wymóg komunikowania się z drugim; i wreszcie wymiar „uczucia lub miłości” — pragnienia dobra drugiej osoby, czyli uczuć, które w taki sposób całościowo determinują zakres owej komunikacji<sup>223</sup>.

U. Navarrete, niezadowolony z wyników prac Komisji, jeszcze w 1977 roku zmodyfikował swe stanowisko<sup>224</sup>. Już wcześniej zgłaszał wątpliwości, czy konsultorzy, którzy zasadnie przyjęli tezę o niepełnym wyliczeniu *elementa essentialia matrimonii* w can. 1086 § 2, obrali właściwą drogę zmiany zastanego stanu rzeczy<sup>225</sup>. Obecnie kanonista, odwołując się do nauczania Encykliki „*Casti connubii*” i Konstytucji „*Gaudium et spes*”, mocno podkreślił użyteczność schematu *tria bona* dla rozwiązania domniemanego pata legislacyjnego. Jego zdaniem, wobec wykazanej nieadekwatności terminu *communio vitae* w odnowionym can. 303 § 2 Schematu 1975, należałoby jasno wskazać miejsce rozumianego w sensie biblijnym *ius ad mutuum adiutorium* — tym razem jako prawa istotnego (*essentiale in instituto matrimoniali*), ale pojęciowo nieautonomicznego — w obrębie tradycyjnego *bonum fidei*<sup>226</sup>. W przekonaniu profesora Gregorianum reinterpretacja dóbr św. Augustyna w świetle współczesnej doktryny o małżeństwie czyni znów aktualnym tradycyjny schemat pojęciowy<sup>227</sup>. Wniosek zaś stąd płynący wydaje się oczywisty: norma o *exclusiones* mogłaby z powodzeniem przybrać kształt uproszczony: *At si alterutra vel utraque pars*

<sup>223</sup> Zob. E a d e m: *Essenza ed esistenza nell'amore coniugale: considerazioni canonistiche*. EIC 1980, s. 216—221; E a d e m: *Amour conjugal et Indissolubilité...*, s. 227—230.

<sup>224</sup> Zob. cytowany już artykuł — U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem...*, s. 249—270.

<sup>225</sup> Najpierw względy socjokulturowe, a potem czysto praktyczne wpłynęły na dużą ostrożność autora w formułowaniu sądu o prawnej autonomii *ius ad communionem vitae* czy nawet zaproponowanego przez siebie prawa (obowiązku) do biblijnej *adiutorium*: *In altre culture (forse più profondamente umane da quella nostra) dove la struttura della famiglia è molto più larga e consistente, il „consortium omnis vitae” tra i coniugi è molto meno stretto e l'importanza della „communio vitae” è molto meno sentita. (...) Questo nuovo capo di nullità, a mio avviso, non a importanza pratica per quanto riguarda l'applicazione del citato can. 1086, § 2, giacché appena è psicologicamente possibile che un soggetto, da una parte, voglia veramente tutti gli altri elementi essenziali del matrimonio e, a sua volta, escluda con un atto positivo di volontà lo „ius ad communionem vitae”, inteso come sopra lo abbiamo descritto. Il caso sembra piuttosto ipotetico che reale — I d e m: *Problemi sull'autonomia...*, s. 134, 136.*

<sup>226</sup> Por. I d e m: *De iure ad vitae communionem...*, s. 268.

<sup>227</sup> Zob. I d e m: *Structura iuridica matrimonii...*, s. 54—68.

*positivo voluntatis actu excludat (matrimonium ipsum, aut) aliquod ex tribus bonis essentialibus matrimonii invalide contrahit*<sup>228</sup>.

Adekwatność pojęcia *communio vitae* w projekcie reformy can. 1081 § 2 z racji fundamentalnych kwestionował także G. Saraceni. Naturalne było — jak podkreślił kanonista — usytuowanie w niniejszej normie odpowiednika *consortium vitae coniugalis* z nowej definicji konsensu, formuły, która w odróżnieniu od dawnej *societas coniugalis* jest wyrazem dokonanej na Soborze Watykańskim II spirytualizacji małżeństwa. Tym niemniej obecność „wspólnoty życia” (*communio vitae*) w kanonie o symulacji daje się wytłumaczyć tylko tym, że wyraża ona *species*, podczas gdy znacznie szersze znaczeniowo pojęcie *consortium vitae coniugalis* — obejmujące swym zakresem sumę „dóbr małżeńskich” — reprezentuje *genus*. Nie sposób wszakże nie zauważyć, iż taka decyzja Komisji, opierająca się na założeniu przejścia — jak to oryginalnie określił autor — przez swoje sito: od *maius* do *minus*, w dalszym ciągu nie rozwiązuje poważnego problemu określenia elementów prawnych w nowej regulacji can. 303 § 2 (Schemat 1975)<sup>229</sup>.

Jeszcze większe wątpliwości — w opinii G. Saraceniego — rodzi kwestia uniwersalizmu tak stanowionego prawa, a ściśle: aktualny dziś problem jego inkulturacji<sup>230</sup>. Czy zatem zapisana w sformułowaniu can. 303 *communio vitae* może stanowić ogólne kryterium i jednakową miarę wydzielonej części *substantia matrimonii*, niezależnie od „egzystencjalnego” postrzegania małżeństwa w różnych kręgach kulturowych? Innymi słowy, czy wprowadzenie tego mało precyzyjnego pojęcia do kanonu określającego warunki ważnego wyrażenia konsensu nie oznacza niebezpieczeństwa relatywizacji tego, co esencjalne w małżeństwie, a mianowicie — niedopuszczalnej — dowolnej percepcji *matrimonium canonicum* przez przyoblekanie partykularnych „kostiumów” kultury i zwyczajów różnych ludów w odczytywaniu sensu „wspólnoty życia” *iuxta loca et tempora*? Te pytania, bynajmniej nie retoryczne, domagały się, zdaniem kanonisty, jasnej odpowiedzi Komisji Odnowy KPK<sup>231</sup>.

<sup>228</sup> I d e m: *De iure ad vitae communionem...*, s. 257. Przypomnijmy, że podobna propozycja, poddana pod głosowanie w Coetus studiorum „De iure matrimoniali”, stosunkiem głosów: 5 do 3, została oddalona — ComCan 1977, s. 375.

<sup>229</sup> G. Saraceni: *L'esclusione dello „Jus ad vitae communionem” nello „schema iuris recogniti »de matrimonio«”*. (Apertura a moderne Istanze, meritevoli di ulteriori riflessioni). In: „Studi di diritto ecclesiastico e canonico”. Vol. 1. Napoli 1978, s. 467.

<sup>230</sup> Autor przywołuje walentny w tym kontekście fragment nauczania Ojców Soboru: „Także w naszych czasach wielu ludzi wysoko ceni prawdziwą miłość pomiędzy mężem a żoną, przejawiającą się na różne sposoby, stosownie do szlachetnych obyczajów narodów i czasów” — KDK, n. 49.

<sup>231</sup> G. Saraceni: *L'esclusione dello „Jus ad vitae communionem”...*, s. 468. Swoje uwagi kanonista zamyka konkluzją: *Tutto questo potrà essere oggetto (è auspicabile) di*



Usytuowanie formuły *ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt* w nowo zrehabilitowanym kanonie o symulacji poddał zdecydowanej krytyce Z. Grocholewski. Za całkowicie niezrozumiałe uznał oddzielenie *vitalis communio* w projektowanym zapisie normatywnym od istotnych trzech dóbr małżeństwa. Nie można przecież abstrahować od prawdy, że fundamentem tej specyficznej „wspólnoty życia” jest zróżnicowanie płciowe tworzących ją osób: mężczyzny i kobiety, i nie gdzie indziej, jak tylko w łonie owej „jedności dwojga” znajduje swe źródło małżeńskie skierowanie do zrodzenia i wychowania potomstwa, z niej też immanentnie wynikają instytucjonalne przymioty: jedność i nierozzerwalność. Skoro zatem — obecne w dawnym sformułowaniu can. 1081 § 2 — esencjalne elementy (*tria bona*) identyfikują „wspólnotę życia” jako „małżeńską” oraz *eo ipso* pozwalają *communio vitalis coniugalis* odróżnić od innych wspólnot, nie sposób logicznie sytuować tych elementów poza *ea quae vitae communionem essentialiter constituunt* (can. 303 § 2)<sup>232</sup>. Dlatego — według kanonisty — dalsze podtrzymywanie rzeczony formuły przez Komisję musiałoby wiązać się z nieuniknioną modyfikacją redakcyjną, np.: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsius aut ius ad conjugalem actum aut essentialem aliquam matrimonii proprietatem, aut ius ad alia quae vitae communionem essentialiter constituunt, invalide contrahitur*<sup>233</sup>.

Na tym jednak nie skończyły się uwagi krytyczne wybitnego polskiego kanonisty. Pojęcie *communio vitalis* także dlatego nie może być pozbawione elementów, które stanowią „dobra małżeństwa”, że w nowej redakcji definicji małżeństwa (can. 1008 § 1 Schematu 1980) pojawiła się formuła *intima totius vitae communio* na oznaczenie *complexum omnium elementorum essentialium*<sup>234</sup>. W zaistniałej sytuacji, jeśli nawet przyjąć, skądinąd słuszne stwierdzenie Komisji, że chodzi tu nie tylko o forum „tradycyjnie” rozumianych *bona*<sup>235</sup>, jak na dłoni widać rażącą niespójność ter-

---

*ultertori riflessioni sull'adozione e sulla idoneità della formula, ma non saremo, certo, noi, qui, a ricordare che la Chiesa non a mal avuto, nè può avere, la pretesa di governare tutto nel foro esteriore e che i più alti doveri della spiritualità, non senza, purtroppo, inevitabili contrasti con la disciplina giuridica, restando, pur sempre, demandati, per propria natura, al regolamento dei rapporti „coram Deo”, in quell'ineffabile foro interiore di cui, essa Chiesa — sola — è depositaria (...) — ibidem, s. 469.*

<sup>232</sup> Z. Grocholewski: *De „communione vitae”...*, s. 442—444.

<sup>233</sup> Ibidem, s. 445.

<sup>234</sup> Ibidem.

<sup>235</sup> Z. Grocholewski wyrażał przekonanie, że w kanonie o symulacji prawodawca winien przyznać znaczenie prawne miłości małżeńskiej, obok trzech „dóbr małżeńskich”, a ściślej: wyrażającemu jej istotne jądro aspektowi życzliwości (*aspectus benevolentiae*): *Idem amoris elementum essentialit momentum iuridicum assumere potest, quatenus sub domino est voluntatis. Altera ex parte, attenta natura matrimonii (communio vitae),*

minologiczną. Oto ten sam termin (*vitae communio*) w dwóch różnych kanonach oznacza co innego. Taki stan rzeczy potencjalnie niesie zamęt, którego w prawie należałoby unikać<sup>236</sup>.

Trudno wreszcie było bronić zarówno początkowego, jak i obecnego kształtu nowej formuły wykluczenia, kiedy pojęcie „wspólnota życia” (różne od trzech *bona matrimonii*) — jak to wyraził Z. Grocholewski — w dalszym ciągu pozostawało zupełnie nieokreślone. Co się zaś tyczy prób identyfikacji *vitae communio*, to ani doktryna, ani orzecznictwo nie przysły w sukurs konsultorom Komisji; wręcz przeciwnie, aż nadto oczywista była duża rozpiętość opinii na ten temat. W związku z tym nie trzeba specjalnie udowadniać, że utrzymanie formuły *ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt* w kanonie o wykluczeniach mogłoby skutkować poważnymi konsekwencjami, a mianowicie otworzyć furtkę do niedopuszczalnej arbitralności (dowolności) w stosowaniu prawa<sup>237</sup>.

Jak wynika z *Relatio complectens...*, przedkładając swe propozycje i uwagi do can. 1055 § 2 w Schemacie 1980, członkowie Papieskiej Komisji Rewizji KPK podzielili argumenty, wyłożone m.in. w przytoczonej stanowczej opinii Z. Grocholewskiego. Zgodnie przyjęto wniosek o usunięcie z tekstu przyszłej normy prawnej zwrotu *ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt* jako zbyt niebezpiecznego — w możliwej interpretacji — dla trwałości węzła małżeńskiego<sup>238</sup>. Tę decyzję należało wszakże rozpatrywać w kontekście wcześniejszej zdecydowanej obrony formuły *ordinatio ad bonum coniugum* przed próbą jej wyeliminowania

---

*eidem elemento, quod inseparabiliter lunctum matrimonio censeo (quia absque eo communio haberi non potest), momentum iuridicum agnosci, meo iudicio, debet, et quidem pari modo ac ordinationi ad prolem, unitati et indissolubilitati; ita ut quando hic aspectus amoris (rectius: ius ad illum nucleum essentialem amoris) e consensu matrimoniali exclusus est, nullum considerari debeat coniugium — ibidem, s. 480; szerzej na ten temat — A. Pastwa: Prawne znaczenie miłości..., s. 112–114.*

<sup>236</sup> Por. Z. Grocholewski: *De „communione vitae”...*, s. 446.

<sup>237</sup> Wypada odnotować, że — w ocenie Z. Grocholewskiego — rażący brak ostrości pojęciowej w niniejszej formule przyniósłby niebezpieczeństwo nadużyć, przede wszystkim w zakresie orzekania nieważności małżeństw z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (can. 1048, n. 3, Schemat 1980). Możliwości ewentualnej aplikacji nowej postaci wykluczenia w orzecznictwie upatrywał autor raczej na poziomie teoretycznej hipotezy: *Immo, nostra in quaestione, consecretaria supra indicata illius indeterminationis multo graviora erunt in hoc altero canone (respiciente incapacitatem assumendi onera), quam in illo circa exclusionem elementorum essentialium, nam positiva exclusio eorum quae praeter tria bona ab auctoribus et in iurisprudentia indicantur tamquam essentialia communionis vitae, rarissime evenire potest, et videtur esse hypothesis magis theoretica quam de facto occurrens* (podkr. — A.P.) — ibidem, s. 452–453.

<sup>238</sup> Por. ComCan 1983, s. 233.

z kanonu określającego małżeństwo (can. 1008 § 1). Nie zgodzono się z poglądem jednego z członków Komisji, iż *bonum coniugum* może stanowić wyłącznie *finis operantis* (cel podmiotowy), a nie *finis operis* (cel przedmiotowo-instytucjonalny) małżeństwa. Odpowiedź całego szacownego gremium była jednoznaczna: „[...] *ordinatio ad bonum coniugum* jest rzeczywiście istotnym elementem przymierza małżeńskiego”<sup>239</sup>.

W rezultacie w przyszłym kanonie o symulacji postanowiono w sposób jedynie ogólny uwzględnić konieczną relację do tego, co stanowi istotę *matrimonium canonicum*, a co bliżej — w nawiązaniu do definicji małżeństwa — będą musiały określić doktryna i orzecznictwo. Tym samym został przygotowany grunt pod nową formułę wykluczenia, która miała się okazać ostateczną: [...] *aut matrimonii essentiale aliquod elementum*<sup>240</sup>.

### 2.2.2. *Ius ad conjugalem actum*

Projektowany przez Komisję Odnowy KPK personalistyczny profil małżeństwa kanonicznego, zgół odmienny od kontraktowo-przedmiotowej wizji CIC 1917, także w normatywnym opisie *ordinatio matrimonii ad bonum prolis* nie mógł abstrahować od treści, jakie niosły z sobą ważne passusy *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele...*: *intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio*<sup>241</sup>; *amor [conjugalis], utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur*<sup>242</sup>. Wskazując na tę okoliczność, P. Huizing<sup>243</sup> (relator Zespołu Studyjnego „De matrimonio”) podkreślał, że jakkolwiek soborowy wykład doktryny małżeńskiej odnosi się do płaszczyzny teologicznej, to Ojcowie Soboru wcale nie zamierzali negować istnienia relacji sprawiedliwości między małżonkami. Wręcz przeciwnie, liczne magisterialne wypowiedzi kryją w sobie immanentny walor prawny, a do Papieskiej Komisji — i kanonistyki — należy jego odczytanie. Chodzi o wyciągnięcie ściśle prawnych konsekwencji z odnowionej wizji osoby i komunii osób, urzeczywistnianej w przymierzu miłości małżeńskiej, czyli

<sup>239</sup> Locutio „ad bonum coniugum” manere debet. *Ordinatio enim matrimonii ad bonum coniugum est revera elementum essentiale foederis matrimonialis, minime vero finis subiectivus nuptientis* — ibidem, s. 221.

<sup>240</sup> Por. ibidem, s. 233–234.

<sup>241</sup> KDK, n. 48.

<sup>242</sup> Ibidem, n. 49.

<sup>243</sup> P. Huizing: *La conception du mariage...*, s. 135, 137–138.

— innymi słowy — o formalną identyfikację owych *relationes iustitae in matrimonio canonico*<sup>244</sup>.

Stanowisko prominentnego konsultora Komisji należało odbierać jako zapowiedź zasadniczej rewizji dotychczasowej doktryny o pierwszorzędnym celu małżeństwa, z wszystkimi konsekwencjami, rzutującymi na kształt przyszłego kanonu *de exclusionibus*. Ten wybitny znawca omawianej problematyki<sup>245</sup> od początku patronował zmianie rozumienia istotnej treści przymierza małżeńskiego, wynikającej z jego naturalnego skierowania ku „dobru potomstwa”. W optyce personalistycznej, której osią jest akt oddania się sobie osób, nie ma już miejsca na wyizolowane, podporządkowane abstrakcyjnej instytucji *ius in corpus*. Ponieważ małżeństwo w świetle Vaticanum II jawi się jako intymna więź osobowa: wspólnota całego życia mężczyzny i kobiety, uwzględnienie wspomnianego *ordinatio* w kanonie o symulacji musi oznaczać bezpośrednie odniesienie się do małżeńskich (małżeńsko-rodzicielskich) relacji interpersonalnych w konkretnym związku. W tej sytuacji, wobec nowego określenia zgody małżeńskiej, niemal dokładne przejęcie kodeksowej formuły: [...] *excludat [...] ius ad conjugalem actum* — w pierwszym projekcie *ius matrimoniale*<sup>246</sup> — bynajmniej nie stanowi świadectwa merytorycznego *status quo* w przedmiocie wykluczenia<sup>247</sup>.

Od początku reformy dominujący dotąd nurt doktrynalny, w którym aspekt seksualny — obciążony stygmatem pesymistycznych ujęć Augu-

<sup>244</sup> Ibidem, s. 139; zob. też P.A. Bonnet: *De habitudine inter amorem conjugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam eiusdem Instituti matrimonialis*. EIC 1974, s. 60–107; L. Vela: *Amor et iustitia in matrimonio*. PRMGL 1980, s. 481–502.

<sup>245</sup> P. Huizing dał się poznać jako wnikliwy badacz prawnych ujęć *bonum proles* pod rządami CIC 1917. W znanym historycznym studium, poświęconym temu zagadnieniu autor wyodrębnił m.in. cztery koncepcje „dobra potomstwa”: 1) prawo i obowiązek aktów małżeńskich, dokonywanych zgodnie z naturą (*actus conjugales perfectos*); 2) prawo i obowiązek aktów małżeńskich, dokonywanych zgodnie z naturą oraz powstrzymanie się od działań, które niweczą celowość owych aktów; 3) prawo i obowiązek aktów małżeńskich, dokonywanych zgodnie z naturą, oraz zabezpieczenia dobra materialnego potomstwa (*bonum physicum proles*); 4) prawo i obowiązek do aktów małżeńskich, dokonywanych zgodnie z naturą, oraz zabezpieczenia dobra materialnego i duchowego potomstwa, łącznie z wychowaniem katolickim (*bonum physicum et spirituale proles*) — P. Huizing: „*Bonum proles*” *ut elementum essentiale obiecti formae consensus matrimonialis*. Gr 1962, s. 657–722.

<sup>246</sup> CIC 1917, can. 1086 § 2: *At si alterutra vel utraque pars postitvo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut omne ius ad conjugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit* (podkr. — A.P.). W zreformowanej treści can. 303 § 2 w Schemacie 1975 brak słowa *omne*.

<sup>247</sup> Według P. Huizinga charakterystyczna dla nowej „perspektywy” jest forma wykluczającego aktu woli: „Choć chcę ciebie jako męża lub żonę, to nie chcę cię jako ojca lub matki” — P. Huizing: *Alternativentwurf...*, s. 88.

styńskiej antropologii — specyfikował strukturę prawną małżeństwa (*institutum procreationis*), stopniowo ustępował miejsca kierunkowi personalistycznemu z nowym *specificum*: totalną — w swej naturze, „zinstytucjonalizowaną” miłością małżeńską (*institutum amoris coniugalis*)<sup>248</sup>. Przełomowy, a zarazem postulatyczny charakter idei soborowych, w kontekście rozpoczętych prac kodyfikacyjnych Zespołu Studyjnego „De matrimonio”, dobrze rozpoznał L. De Luca<sup>249</sup>. Wykazał on, że obraz instytucji małżeństwa, jaki wyłania się z Konstytucji „*Gaudium et spes*”, nieprzypadkowo w centrum uwagi sytuuje osoby małżonków. Ich związek, który *par excellence* wyraża afirmację jednakowej godności (naturalnej i nadprzyrodzonej) mężczyzny i kobiety<sup>250</sup>, na fundamencie „chrzcielnych” źródeł powołania chrześcijańskiego trwale wpisuje się w tajemnicę obłubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła<sup>251</sup>. Zdaniem kanonisty, precyzyjnie zdiagnozowany przez Ojców Soboru wpływ przemian socjokulturowych na współczesny kształt instytucji małżeństwa (i rodziny)<sup>252</sup>, a nade wszystko wrażliwa na „znaki czasu”, odnowiona teologia małżeństwa z jednej strony przesądziła o odejściu od anachronizmu wcześniejszych

<sup>248</sup> Propagator tego nurtu w posoborowej myśli kanonistycznej S. Lener tę zmianę paradygmatu charakteryzował lapidarnie w następujących słowach: *L'unica differenza, tra la concezione personalistica e quella tradizional-contrattualistica del matrimonio, sta proprio in ciò, che questa definisce l'oggetto del consenso matrimoniale attendendo direttamente e prevalentemente alla concessione dello „ius in corpus”; mentre quella punta direttamente e prevalentemente sull'„amicitia coniugalis”* — S. Lener: *Nota conclusiva*. In: *L'amore coniugale...*, s. 257. Z nazwiskiem J. Hervady należy natomiast wiązać, z czasem zyskujący na znaczeniu, kierunek doktrynalny łączący personalizm chrześcijański z tradycyjnym ujęciem struktury małżeństwa kanonicznego — zob. J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*. Vol. 3/1: *Derecho Matrimonial*. Pamplona 1973; J. Hervada: *Diálogos sobre el Amor y el Matrimonio*. Pamplona 1975<sup>2</sup>; zob. też P.J. Viladrich: *Amor conyugal y esencia del matrimonio*. IusCan 1972, No 23, s. 269—313.

<sup>249</sup> L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale*. DrE 1970, No 1, s. 257—277.

<sup>250</sup> „Potwierdzona przez Pana jedność małżeństwa jasno ukazuje się we wzajemnej i pełnej miłości, także poprzez uznanie jednakowej godności osobowej kobiety i mężczyzny” — KDK, n. 49.

<sup>251</sup> „Samych wreszcie małżonków, stworzonych na obraz Boga żywego i znajdujących się w prawdziwej relacji osobowej, niech jednoczy to samo uczucie, podobna myśl i wzajemne uświęcanie się, aby poszedłszy śladem Chrystusa, Źródła życia, w radościach i ofiarach swojego powołania dzięki wiernej miłości stawali się świadkami tego misterium miłości, które Pan objawił światu przez swoją śmierć i zmartwychwstanie” — ibidem, n. 52; L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 262—263.

<sup>252</sup> Kanonista dwukrotnie przywołuje proklamację Ojców Soboru: „Moc i siła instytucji małżeństwa i rodziny ujawniają się także w tym, że głębokie przemiany współczesnego społeczeństwa, mimo wynikających stąd trudności, bardzo często na różne sposoby pokazują prawdziwy charakter tej instytucji (podkr. — L. De Luca)” — KDK, n. 47; L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 260, 272; por. też P.A. D'Avack: *Il matrimonio canonico oggi*. DrE 1979, No 1, s. 8—27.

materialistycznych ujęć, z drugiej zaś — wysunęła na pierwszy plan autentyczną godność i dobro osobowe małżonków<sup>253</sup>.

Nieporozumieniem byłoby twierdzenie, że personalistyczna myśl Vaticanum II w jakikolwiek sposób deprecjonuje naturalne ukierunkowanie instytucji małżeństwa na potomstwo<sup>254</sup>. W tej materii L. De Luca miał skryształizowany pogląd: Sobór wcale nie zamierzał negować instytucjonalnego *ordinatio ad prolem*, lecz radykalnie uwypuklił jego usytuowanie w łonie „głębokiej wspólnoty życia i miłości”, w której „małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i siebie przyjmują”<sup>255</sup>. Z tego zaś jasno wynika, że w płaszczyźnie prawnej do ukonstytuowania *societas coniugal*is nie może wystarczać wymiana kodeksowego *ius* (...) *in ordine ad actus conjugales*<sup>256</sup>, rozumianych *stricto* materialnie. *Traditio-acceptatio* aktu zgody małżeńskiej (przymierza małżeńskiego) musi objąć całą osobę, a nie jedynie ciało — musi być darem z siebie samego dla współmałżonka<sup>257</sup>.

Już św. Tomasz z Akwinu głosił, iż *matrimonium* (...) *non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quaedam associatio viri et uxoris*<sup>258</sup>. Według L. De Luca tę prawdę w całej rozciągłości potwierdza Konstytucja „*Gaudium et spes*”, kiedy biblijne *una caro* określa nie w sensie czysto materialnym, ale jako najściślej zespolecie osób i działań — owoc przymierza miłości małżeńskiej<sup>259</sup>. Konsekwentnie, należy zatem stwierdzić, że owa szczególna *multiformis dilectio vel affectio*, która charakteryzuje związek małżeński, awansowała dziś do roli głównego kryterium odróż-

<sup>253</sup> L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 263; por. też I d e m: *L'esclusione del „bonum coniugum”*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22). Città del Vaticano 1990, s. 125—137. Wcześniej podobną myśl wyraził U. Navarrete: *Matrimonium enim non potest habere alium finem quam bonum personarum, quae in matrimonio vivunt vel ex eo nascuntur* — U. Navarrete: *Structura iuridica matrimonii...*, s. 130. Wypada też jeszcze raz przypomnieć nieco później sformułowane zdanie P.A. D'Avacka: *Nel magistero conciliare così la norma-base assoluta della vita coniugale finisce per essere la stessa germana dignitas humana e il rectus ordo personarum* — P.A. D'Avack: *Per una riforma...*, s. 13.

<sup>254</sup> Słowa Konstytucji duszpasterskiej o Kościele mówią same za siebie: „Instytucja małżeństwa i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków” — KDK, n. 48; „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury ukierunkowane są na płodność i wychowanie potomstwa” — KDK, n. 50.

<sup>255</sup> Ibidem, n. 48; L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 266.

<sup>256</sup> Zob. CIC 1917, can. 1081 § 2.

<sup>257</sup> *La „traditio acceptatio” deve investire la „persona”, non solo il corpo, deve essere un dono di „se stesso” all'altro coniuge* — L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 267.

<sup>258</sup> STh, III (Suppl.), q. 48, a. 1, in c.

<sup>259</sup> KDK, n. 48.

niającego *societas coniugalis* od innych osobowych związków interseksualnych<sup>260</sup>.

Na początku reformy swój autorytet w obronie starego porządku zaangażowali P. Fedele oraz E. Graziani. Zdaniem pierwszego z nich<sup>261</sup>, dwukrotna proklamacja Konstytucji „*Gaudium et spes*”, że małżeństwo i miłość małżeńska ze swej natury są skierowane ku rodzeniu i wychowywaniu potomstwa<sup>262</sup>, stanowi autorytatywne potwierdzenie tradycyjnej doktryny kanonistycznej. Toteż w strukturze owej doniosłej instytucji, unormowanej przez Boga niezmiennymi prawami<sup>263</sup>, *ius ad amorem coniugalem* mieści się co najwyżej wśród — nie należących do *elementa essentialia matrimonii* — elementów integratywnych<sup>264</sup>. Niczego ze swej aktualności nie straciła zatem opinia kardynała P. Gaspariego, który twierdził, że „prawo i obowiązek do wspólnoty życia nie należą do istoty małżeństwa, ale tylko do jego integralności”<sup>265</sup>.

P. Fedele nie ukrywał swego przekonania, że Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” „w sposób przesadny i nadmierny” traktuje o miłości małżeńskiej<sup>266</sup>. Właśnie dlatego słów konstytucji: „[...] małżeństwo nie zostało [...] ustanowione jedynie w celu zrodzenia dzieci”<sup>267</sup>, nie należy odczytywać jako rozszerzenia

<sup>260</sup> L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 271. Kontrowersyjny wszelako wydawał się postulat kanonisty jednoczesnego wprowadzenia „elementu miłości” do pojęcia *societas* z kan. 1082 § 1 (CIC 1917) — zob. O. Fumagalli Garulli: *Il matrimonio canonico dopo il Concilio...*, s. 176–177.

<sup>261</sup> Kanonista swą „konserwatywną” pozycję w sporze o istotę małżeństwa kanonicznego określił jeszcze przed Soborem, w obszernej monografii — P. Fedele: *L'ordinatio ad prolem nel matrimonio canonico*. Milano 1962.

<sup>262</sup> KDK, n. 48, 50.

<sup>263</sup> Por. ibidem, n. 48.

<sup>264</sup> Podobną linię afirmacji tradycyjnej doktryny u początków reformy prezentował U. Navarrete. W analizie przedmiotu konsensu wyróżnił on, obok elementów istotnych, elementy dodatkowe i integrujące. Te ostatnie, „nie będąc istotne w strukturze małżeństwa ustanowionej przez Boga, w sposób całkowicie naturalny ją integrują. Nie są istotne, ale też nie mogą być uważane za pomocnicze. Dla porównania: ręce i nogi nie są częściami bytu ludzkiego, ale też nie są dodatkowe, jak np. odzież. Skutkiem typowo integrującym w związku małżeńskim pozostaje prawo i obowiązek do *consortium totius vitae* (zob. kan. 1128, CIC 1917). Nie ulega wątpliwości, że element ten jest całkowicie naturalny w małżeństwie; nie jest czymś dodatkowym, ustanowionym przez ludzkiego prawodawcę. W strukturze instytucji małżeńskiej jawi się jako element chciany przez Boga. Wszelako nie jest czymś tak ważnym, żeby niemożliwe było istnienie tej struktury — z jej istotnymi elementami — bez tego elementu, który przyjmuje zresztą całą gamę różnych stopni swej intensywności (*Intimità*)” — U. Navarrete: *Consensus matrimoniale e amore...*, s. 209.

<sup>265</sup> *Ut quisque valeat iure suo coniugali melius uti necnon propter mutuum vitae adiutorium* — P. Gasparri: *Tractatus canonicus...*, Vol. 2, s. 188, n. 1102.

<sup>266</sup> P. Fedele: *L'ordinatio ad prolem e l'Int...*, s. 22; Idem: *L'amore coniugale e la prole nel matrimonio canonico*. EIC 1976, s. 69–90.

<sup>267</sup> KDK, n. 50.

przedmiotu konsensu o prawo do wzajemnej pomocy (*ius ad mutuum adiutorium* tożsame z *ius ad amorem coniugalem*<sup>268</sup>). Błędem wszakże jest utrzymywanie, jakoby wykluczenie owego *ius* — na równi z wykluczeniem prawa do aktów małżeńskich (*ius ad conjugales actus perpetuum et exclusivum*) — mogło być tytułem nieważności małżeństwa<sup>269</sup>.

Oparcie dla swych twierdzeń P. Fedele znalazł w przedsoborowym magisterium papieża Piusa XII, skierowanym przeciw nieortodoksyjnej myśli personalistycznej<sup>270</sup>. Tenże papież w przemówieniu do Roty Rzymskiej wygłoszonym 3 X 1941 roku przestrzegał: „Należy odrzucić tendencję do traktowania celu drugorzędnego jako w równym stopniu zasadniczego, co odbiera mu jego istotne podporządkowanie celowi głównemu i co z logiczną koniecznością doprowadziłoby do fatalnych konsekwencji”<sup>271</sup>. Osobiście przez Piusa XII — wedle wiedzy P. Fedelego — miała zostać zredagowana deklaracja Kongregacji Świętego Oficjum z 1 IV 1944 roku. To w niej na pytanie: „Czy można przyjąć opinię niektórych współczesnych autorów, którzy albo negują, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, albo nauczają, że cele drugorzędne nie są istotowo podporządkowane celowi pierwszorzędnemu, lecz są równorzędne i niezależne” — padła jednoznaczna odpowiedź: *negative*<sup>272</sup>. W końcu Pius XII, przemawiając 29 X 1951 roku do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych, oświadczył: „Prawdą jest, że — na mocy woli Stwórcy — celem pierwszorzędnym i wewnętrznym małżeństwa jako instytucji naturalnej nie jest osobowe doskonalenie małżonków, lecz zrodzenie i wychowanie nowego życia [...]. Dlatego inne cele — także te zamierzone przez naturę — nie są tego samego stopnia, co ów pierwszy, a tym bardziej go nie przewyższają, ale są mu w sposób istotny podporządkowane”<sup>273</sup>.

<sup>268</sup> W swych licznych opracowaniach kanonista wyraźnie stawiał znak równości między *ius ad amorem coniugalem* oraz *ius ad mutuum adiutorium*, później zaś *ius ad vitae communionem* — zob. P. Fedele: *L'essenza del matrimonio...*, s. 172.

<sup>269</sup> I d e m: *L'„ordinatio ad prolem” e i finl...*, s. 22.

<sup>270</sup> Zauważmy, że w tym kontekście P. Fedele nie tylko wymienia przedstawicieli nieortodoksyjnego nurtu personalistycznego: H. Domsa, B. Krempela, G. Reidick i F. Garneluttiego, ale *explicitie* zalicza do grona ich kontynuatorów — na Soborze, w czasie prac nad redakcją Konstytucji „*Gaudium et spes*” — kardynałów: P.E. Légera, L.J. Suenensa, B.J. Alfrinka oraz G. Colomba. Polemizowali z nimi kardynałowie: E. Ruffini, A. Ottaviani, M. Browne i inni — zob. *ibidem*, s. 15–17.

<sup>271</sup> Pius XII: *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque officiales et administratos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores*. AAS 1941, s. 423.

<sup>272</sup> Suprema Sacra Congregatio S. Officii: *Decretum de finibus matrimonii*. AAS 1944, s. 103.

<sup>273</sup> Pius XII: *Allocutio. Iis que interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae Inter Ostetrices. Romae habito* [29 X 1951]. AAS 1951, s. 848–849; P. Fedele: *L'„ordinatio ad prolem” e i finl...*, s. 7–9.



Nic dziwnego, że P. Fedele, wygłaszając tak kategoryczne opinie w związku z pracami nad nowym określeniem istoty małżeństwa tudzież „materii” wykluczenia – także w odniesieniu do *ordinatio ad bonum prolis* – nie podjął konstruktywnego dialogu z Komisją Odnowy KPK<sup>274</sup>. Jego liczne polemiki w czasie reformy ograniczały się do obrony tezy, że sama Konstytucja „*Gaudium et spes*” (a później encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae*<sup>275</sup>) potwierdziła *implicite* tradycyjną hierarchię celów w małżeństwie. Skoro zaś nic się nie zmieniło w kwestii podporządkowania miłości małżeńskiej (*mutuum adiutorium*) prokreacji i wychowaniu potomstwa, to wbrew poglądom, jakie głosiła Komisja, w dalszym ciągu *in extenso* obowiązuje doktryna małżeńska kodeksu Piusa X i Benedykta XV<sup>276</sup>.

Z kolei E. Graziani, wychodząc z tych samych przesłanek doktrynalnych, w nawiązaniu do rozpoczętych prac Pontificiae Commissionis postawił ważką tezę, że dwie konkurujące z sobą teorie małżeństwa: personalistyczna (nowa) i kontraktowa (tradycyjna), należałoby sprowadzić do wspólnego mianownika. Wszelako zaraz dodał, że niestety, wbrew postulowanej konwergencji teorie te wyraźnie się rozchodzą: pierwsza znajduje swój fundament w zasadzie: *non amor sed consensus facit nuptias*, podczas gdy druga skłonna jest przyznać znaczenie prawne miłości małżeńskiej<sup>277</sup>. W opinii kanonisty zaś przyjęcie tej ostatniej propozycji w projektowanej kodyfikacji *De matrimonio* byłoby wielkim nieporozumieniem<sup>278</sup>.

Treść 48. numeru Konstytucji „*Gaudium et spes*”, w którym mowa o przyczynie sprawczej małżeństwa: całkowitym (totalnym), wzajemnym darze mężczyzny i kobiety (*mutuum sui ipsius donum*), uznał E. Graziani za „nie pozbawioną pewnej przesady”<sup>279</sup>. Toteż w polemice z O. Giacchim (konsultorem Komisji) zdecydowanie sprzeciwił się on próbom rozszerzania istoty małżeństwa na „całkowitą jedność małżonków we wszystkich aspektach ich życia duchowego, intelektualnego, uczuciowego, ekonomicznego, fizycznego i społecznego”<sup>280</sup>. W prawie kanonicznym ów całkowity

<sup>274</sup> Zob. K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehwille...*, s. 247–248; zob. też S. Villégiant: *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico. (Lettera aperta a Pio Fedele)*. EIC 1990, s. 87–108.

<sup>275</sup> Zob. P. Fedele: *Amor coniugalis e „Humanae vitae”*. In: *L'amore coniugale...*, s. 222–231.

<sup>276</sup> Nie obyło się też bez zarzutów, że Komisja błędnie interpretuje magisterium Konstytucji „*Gaudium et spes*” i encykliki *Humanae vitae* – Idem: *L'amore coniugale e la prole...*, s. 89–90.

<sup>277</sup> E. Graziani: *La Chiesa e il matrimonio...*, s. 88–89.

<sup>278</sup> Ibidem, s. 89–90; por. Idem: *La definizione dell'amore coniugale*. In: *L'amore coniugale...*, s. 201–202.

<sup>279</sup> Idem: *La Chiesa e il matrimonio...*, s. 86.

<sup>280</sup> O. Giacchi: *Il consenso nel matrimonio...*, s. 351–352.

dar z samego siebie — *nota bene* tak naprawdę niewykonalny — nie może wykraczać poza *traditio-acceptatio* kodeksowego *ius in corpus*. Konkluzja zatem mogła być tylko jedna: ową wielce pożądaną, acz wyidealizowaną wspólnotę całego życia trzeba sytuować w *bene esse*, a nie w *esse* małżeństwa; innymi słowy, *unione completa* należy do integralności, nie zaś do istoty *matrimonium canonicum*<sup>281</sup>.

W przekonaniu E. Grazianiego can. 1082 kodeksu z 1917 roku precyzyjnie określał naturę małżeństwa w słowach: [...] *societas permanens inter virum et mulierem ad filios procreandos*. Jeśli z natury rzeczy cel (*finis*) pozwala odróżnić jedną wspólnotę od drugiej wspólnoty, to wyróżnikiem owej *societas permanens* spośród innych wspólnot ludzkich: stałych lub przejściowych, nie można czynić *amor coniugalis*<sup>282</sup>. Wszak miłość małżeńska — tradycyjnie włączona do pojęcia *mutuum adiutorium*, tj. drugorzędnego celu małżeństwa — równie dobrze nadaje się do oznaczania innych związków międzypodmiotowych<sup>283</sup>. Wypada zatem potwierdzić, że istotę małżeństwa w całości wyczerpuje *ordinatio ad prolem* — wyznacznik dyktowany przez naturę, tj. element (*elemento naturalistico*) specyficzny dla heteroseksualnej relacji małżeńskiej. Kwalifikują zaś tę relację jedność i nierozzerwalność: *essentiales matrimonii proprietates*<sup>284</sup>, pozostające z sobą w ścisłej korelacji, ponieważ dozgonność nie jest niczym innym, jak projekcją wierności małżeńskiej w czasie: *usque ad mortem*<sup>285</sup>. Zdaniem E. Grazianiego, Komisja Rewizji KPK musi zatem uważać, by — dając pierwszeństwo postulatowi teorii personalistycznej — nie naruszyć (czy nawet zburzyć) harmonijnej, kontraktowej struktury małżeństwa<sup>286</sup>.

Podobne zastrzeżenia, już po publikacji Schematu 1975, kompleksowo sformułował B. Bruns<sup>287</sup>. Jego zdaniem, zmiany, które wprowadziła Komisja, osłabiły spójność systemu kanonicznego *ius matrimoniale*. Jaskrawą ułomnością miała być przede wszystkim okoliczność, iż tak doniosły we

<sup>281</sup> E. Graziani: *La Chiesa e il matrimonio...*, s. 86–87.

<sup>282</sup> Kanonista wyraźnie polemizował tu z prezentowanym już poglądem — zob. L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 271.

<sup>283</sup> E. Graziani: *La Chiesa e il matrimonio...*, s. 82.

<sup>284</sup> Zob. CIC 1917, can. 1013 § 2.

<sup>285</sup> E. Graziani: *La Chiesa e il matrimonio...*, s. 83.

<sup>286</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>287</sup> Interesujący, polemiczny — w stosunku do projektowanych kluczowych zapisów prawa małżeńskiego w Schemacie 1975 — wywód w obronie tradycyjnej, kontraktowej koncepcji małżeństwa kanonista zawarł w cytowanym już opracowaniu z 1978 r. — B. Bruns: *Die Vertragslehre im Ehe recht...*, s. 4–25; por. też I d e m: *Das „Ius in corpus“ als Vertragsobjekt der Ehe vor dem Hintergrund der kirchlichen Lehre von der verantwortungsbewußten Elternschaft. Zur Unterscheidung von „Ius radicale“ und „Ius utile“ im Ehe recht*. ÖAKR 1977, s. 8–25.

wspomnianym systemie, kanon *de consensu matrimoniali* w nowej wersji nie zawiera, niestety, definicji przedmiotu konsensu<sup>288</sup>. Po słusznym ułożeniu w § 1 can. 295 — w ślad za kodeksem z 1917 roku — zasady *matrimonium facit partium consensus*, w § 2 ani nie określa się przedmiotu konsensu jako wzajemnego przekazania określonych praw (i korelatywnie — przyjęcia określonych obowiązków), ani nie definiuje się precyzyjnie, czym są *iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda*, na które wyraźnie powołuje się kolejny can. 296, n. 2<sup>289</sup>.

Intuicja podpowiadała B. Brunsovi, że za przyjęciem dość niekonwencjonalnej formuły kontraktu — czego przejawem były głównie początkowe słowa definicji can. 295 § 2 (Schemat 1975): *consensus (...) est actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis* — stoi poddanie się wpływom wspomnianego nurtu instytucjonalistycznego, kojarzonego przede wszystkim z nazwiskiem S. Lenera. W tak sformułowanym określeniu zgody małżeńskiej przedmiot *contractus matrimonialis* nie tyle identyfikuje — jak to powinno być — stosunek kontraktowy (*Vertragsverhältnis*), ile raczej oznacza wstąpienie w stan małżeński (*Eintritt in den Ehestand*). Zdaniem B. Bruns, niesłuszna afirmacja niniejszych założeń „instytucjonalistycznych” spowodowała, że przedmiotem zgody małżeńskiej uczyniono *consortium vitae coniugalis*<sup>290</sup>. Ów brak „logiki kontraktowej” w ważnym obszarze kodyfikacyjnym musiał

<sup>288</sup> Autor podzielał stanowczą opinię U. Navarretego: *Definitio obiecti formalis consensus habet locum omnino centrale et fundamentale in structura luridica matrimonii* — U. Navarrete: *Structura luridica matrimonii...*, s. 368—369.

<sup>289</sup> B. Bruns: *Die Vertragslehre im Eherecht...*, s. 8. Kanonista odwoływał się tu do — charakterystycznego w kontraktowym systemie prawa małżeńskiego — immanentnego przyporządkowania *institutum matrimoniale* oraz *contractus matrimonialis* (*sui generis*): *Nach kanonischem Recht (...) kommt die Ehe nicht nur durch einen Vertrag zustande (matrimonium in flet), sondern stellt sie auch in ihrem Bestande (matrimonium in facto esse) ein zwischen den Ehegatten bestehendes Vertragsverhältnis mit einem allerdings institutionell vorgegeben, der Willkür der Partelen entzogenen Inhalt dar. Dieses Vertragsverhältnis wird dadurch konstituiert, daß die vertragsschließenden Partelen sich gegenseitig die der Ehe wesentlichen Rechte übertragen und die entsprechenden Pflichten übernehmen* — ibidem, s. 5—6. W tym przedmiocie warta odnotowania jest polemika B. Bruns ze stanowiskiem K. Lüdickego, który we wzmiarkowanym już artykule z 1976 r. podawał w wątpliwość, czy w dalszym ciągu można mówić o *traditio et acceptatio iurum matrimonialium*, skoro *der Ehevertrag ist kein rechtsübertragender, sondern ein rechtsbegründender Vertrag* — K. Lüdicke: *Zur Rechtsnatur des Ehevertrages...*, s. 152—163; B. Bruns: *Die Vertragslehre im Eherecht...*, s. 6, przyp. 4.

<sup>290</sup> Kanonista cytuje S. Lenera, który na temat przedmiotu konsensu wyrażał następujący pogląd: *Il consenso matrimoniale ha per diretto ed essenziale contenuto (...) la costituzione di quel „consortium omnis vitae”. (...) L'oggetto o contenuto proprio (...) dell'accordo matrimoniale è la costituzione (in concreto) di una società coniugale tra i due individui che lo prestano* — S. Lener: *Il matrimonio: contratto o istituzione?* CivCat 1966, No 2, s. 524—525; B. Bruns: *Die Vertragslehre im Eherecht...*, s. 10.

wywoływać zdziwienie; tym bardziej że w pierwszym kanonie *De matrimonio* Komisja potwierdziła kontraktowy charakter małżeństwa, i to zarówno w odniesieniu do *matrimonium in fieri*, jak i *matrimonium in facto esse*<sup>291</sup>.

Drugie zastrzeżenie B. Brunsa dotyczyło nowo zrehabilitowanej treści kanonu o symulacji. Komisja, przyjmując w aspekcie formalnoprawnym konstrukcję dawnego can. 1086 § 2, wykazała się niekonsekwencją. Jeśli założyć, że — według teorii kontraktowej małżeństwa — określenie symulacji (*Definition von Konsensmängeln*) winno ściśle odpowiadać definicji przedmiotu konsensu (*stellt nur die Negation der Definition des Konsensgegenstandes dar*), to z wyłożonych wcześniej racji nowy kanon o wykluczeniach znalazł się w systemowej próżni<sup>292</sup>. Co więcej, dodanie nowej formuły wykluczenia: *ius ad vitae communionem* w can. 303 § 2 (Schemat 1975), obok tradycyjnego *ius ad conjugalem actum*, okazuje się zwykłym

<sup>291</sup> Schemat 1975, can. 242: § 1 — *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem exivit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos*; § 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* (podkr. — A.P.). Do takiego wniosku uprawniało B. Bruns m.in. autorytatywne nauczanie encykliki *Casti connubii*, że sakrament tożsamy z kontraktem *non solum dum fit, sed etiam dum permanet* — Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”*..., s. 583; B. Bruns: *Die Vertragslehre im Eherecht*..., s. 6–7; por. też G. Baldanza: *Il matrimonio come Sacramento permanente*. In: *Realtà e valori del sacramento*..., s. 82.

<sup>292</sup> B. Bruns: *Die Vertragslehre im Eherecht*..., s. 10. Odnajdujemy w tym miejscu, że o niespójnościach systemowych mówił B. Bruns już w odniesieniu do can. 1086 § 2, w którym znalazły się wątpliwe (jego zdaniem) formy wykluczenia: *matrimonium ipsum, essentialiter aliquam matrimonii proprietatem*. W pierwszym przypadku — wobec właściwej formuły symulacji: *omne ius ad conjugalem actum*, wywiedzionej wprost z definicji przedmiotu konsensu (can. 1081 § 2) — kto całościowo wyklucza *ius in corpus*, tzn. prawa tego albo nie chce przekazać, albo przyjąć, neguje przedmiot kontraktu nie tylko częściowo, ale całkowicie. Dlatego też formuła *excludat matrimonium ipsum* jest po prostu zbędna: *Dabei kann die Motivation durchaus verschieden sein, je nachdem ob jemand überhaupt keine Ehe schließen will und deshalb (!) auch nicht das „ius in corpus“ überträgt (Totalsimulation) oder ob jemand das „ius in corpus“ ausschließt, obwohl (!) er an sich eine gültige Ehe schließen will. Der rechtliche Effekt ist aber in beiden Fällen derselbe: es wird mit dem Vertragsgegenstand der Ehevertrag als solcher und infolgedessen die Ehe selbst abgelehnt* — ibidem, s. 12–13. Z kolei w drugim przypadku, niekonsekwencja polegała — zdaniem B. Bruns — na tym, że istotne przymioty małżeństwa ma małżeństwo jako instytucja, a nie jako kontrakt. Z kontraktowego punktu widzenia *essentialia matrimonii proprietates* mogą być relewantne tylko wtedy, kiedy charakteryzują bliżej treść stosunku kontraktowego, czyli gdy są one nierozłącznie związane z małżeńskimi prawami i obowiązkami. To uwzględnił prawodawca w can. 1081 § 2, a niestety już nie uwzględnił w can. 1086 § 2 — ibidem, s. 11–12. W tej materii B. Bruns nie podzielał opinii K. Mörsdorfa uzasadniającego obecność istotnych przymiotów małżeństwa w kanonie o symulacji — zob. K. Mörsdorf: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. Bd. 2. München—Paderborn—Wien 1967<sup>11</sup>, s. 219–220.

nieporozumieniem. Jeśli w ujęciu jurydycznym małżeńska wspólnota cielesna (*Leibesgemeinschaft*) pozostaje oczywistym wyrazem i realizacją wspólnoty życia i miłości (*Liebes- und Lebensgemeinschaft*), to wykluczenie prawa do tej ostatniej automatycznie musi oznaczać — według B. Bruns — brak przekazania prawa do wspólnoty cielesnej. Rozdzielenie zaś wymienionych praw byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby pod pojęciem aktu małżeńskiego rozumieć wyłącznie czysto biologiczno-psychologiczne odbycie stosunku seksualnego. Jeżeli natomiast w postrzeganiu *ius in corpus* wyjść poza ciasny krąg funkcji prokreacyjnych, w sferę realizacji osobowej małżonków, to *ius ad vitae communionem* nie wymaga osobnego artykułowania, ponieważ jego istotna treść jest już zawarta w *ius ad coniugalem actum*<sup>293</sup>. Wszystko to upoważniało B. Bruns do przedstawienia własnej propozycji reformy can. 1086 § 2: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat omne ius in corpus aut eius perpetuitatem, exclusivitem vel ordinationem ad actus per se aptos ad prolis generationem, invalide contrahit* (podkr. — A.P.)<sup>294</sup>.

W szerokim kontekście doktrynalnym (merytorycznym i formalnoprawnym) istotną treść *ius ad coniugalem actum* w Schemacie 1975 usiłował zgłębić U. Navarrete. W jego przekonaniu zmieniony zapis dawnego can. 1086 § 2, z którego zniknęło słowo *omne* — szczególnie wobec braku komentarza na ten temat w komunikacie relatora Komisji — należało skonfrontować z innymi propozycjami kodyfikacyjnymi, wyraziściej wskazującymi na istotną treść *ordinatio ad bonum prolis*. Dlatego w swej prezentacji projektowanego prawa małżeńskiego (Schemat 1975) kanonista odnotował m.in. zmiany w dwóch kanonach odnoszących się *explicite* do prokreacyjnego ukierunkowania małżeństwa.

W kanonie opisującym warunki dopełnienia małżeństwa Komisja, ogólnie potwierdzając słuszność formuły can. 1015 § 1 — traktującego o *actus coniugalis*, na który ze swej natury ukierunkowane jest małżeństwo i w którym małżonkowie stają się jednym ciałem<sup>295</sup> — postanowiła uściślić, że chodzi o akt małżeński: a) podjęty w sposób ludzki (*humano modo*); b) sam przez się zdolny do poczęcia potomstwa<sup>296</sup>. Z kolei w kanonie

<sup>293</sup> W opinii kanonisty dotąd zbyt jednostronnie traktowano współżycie małżeńskie, ograniczając jego walor prawny do funkcji czysto rozrodczych — B. Bruns: *Die Vertragslehre im Ehe recht...*, s. 21.

<sup>294</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>295</sup> CIC 1917, can. 1015 § 1: *Matrimonium baptizatorum validum dicitur „ratum”, si nondum consummatione completum est; „ratum et consummatum”, si inter coniuges locum habuerit coniugalit actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro*. Warto odnotowania jest zastąpienie w nowej wersji kanonu (w Schemacie 1975) terminu *contractus matrimonialis* słowem *matrimonium*.

<sup>296</sup> Schemat 1975, can. 245 § 2: *Matrimonium baptizatorum validum dicitur „ratum”, si nondum consummatione completum est; „ratum et consummatum”, si coniuges inter*

o wiedzy koniecznej do zawarcia małżeństwa (can. 298 § 1) konsultorzy Pontificiae Commissionis najpierw niemal dosłownie powtórzyli za CIC 1917: wiedza ta dotyczy prawdy, że małżeństwo jest trwałym związkiem (*consortium permanens*) między mężczyzną i kobietą; a następnie dookreślili: chodzi o wspólnotę ukierunkowaną na zrodzenie potomstwa w rezultacie jakiegoś cielesnego współdziałania (*ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua corporali, procreandam*)<sup>297</sup>.

Uwypuklenie przez Komisję osobowego waloru aktów małżeńskich podejmowanych w sposób naturalny (*humano modo*) i jednocześnie wyjęcie z obszaru prawnej relewancji faktycznej płodności małżonków utwierdziły U. Navarretego w przekonaniu, że *ius ad coniugalem actum* należy rozumieć jako *ius ad hunc actum modo naturali et servata eius ordinatione ad prolem peragendum*. Tym samym, nic nie stoi na przeszkodzie, by w zakresie intencji wykluczającej „prawo do aktów małżeńskich” mieściła się wola podejmowania sztucznych działań antykoncepcyjnych, np. przy użyciu prezerwatyw, wkładek domacicznych, środków chemicznych. Wszystko to wedle can. 303 w Schemacie 1975 stanowi przyczynę nieważności małżeństwa. Nie ma natomiast — w ocenie wybitnego kanonisty — wystarczających przesłanek, by przy zamiarze wykluczenia potomstwa przez aborcję *exclusio iuris ad coniugalem actum* mogło stanowić prawną podstawę do stwierdzenia nieważności małżeństwa<sup>298</sup>.

*se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges flunt una caro* — U. Navarrete: *Schema iuris recogniti...*, s. 612; zob. też *Idem*: *De notione et effectibus consummationis matrimonii*. PRMCL 1970, s. 619–660. Na kanwie interpretacji obowiązującego prawa *de consummatione matrimonii* U. Navarrete wszedł w polemikę z A. Gutierrezem. Ten ostatni uważał, że *muller excisa*, tj. kobieta pozbawiona macicy i jajników, jest na skutek impotencji niezdolna do małżeństwa. U. Navarrete był odmiennego zdania, odwołując się do odnowionej doktryny *de matrimonio*, w szczególności zaś do znanych już wyników prac Komisji z 1970 r. (opublikowanych 4 lata później), wedle których *verum semen* nie jest już wymagane do skutecznego prawnie aktu dopełnienia małżeństwa — zob. ComCan 1974, s. 177–198; U. Navarrete: *De muliere excisa animadversiones in opus recens editum*. PRMCL 1975, s. 335–361; A. Gutierrez: *Il matrimonio. Essenza — fine — amore coniugale. Con particolare riferimento alla donna recisa*. Napoli 1974<sup>2</sup>; *Idem*: *In „de muliere excisa animadversiones in opus recens editum” contra animadversiones*. PRMCL 1975, s. 661–667.

<sup>297</sup> Can. 1082 § 1 (CIC 1917) zawierał natomiast formułę: (...) *matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad fillos procreandos*; zob. U. Navarrete: *Schema iuris recogniti...*, s. 634, 637.

<sup>298</sup> U. Navarrete konstatawał: *Certo certius illud „ius ad coniugalem actum” non est intelligendum uti limitatum ad merum actum physicum et physiologicum copulae, modo materiali et mechanico intellectae, sed accipiendum est uti ius ad actum coniugalem modo humano et servata eius ordinatione essentiali peragendum, ideoque uti ius ad actum humanum qui alta iura et alias obligationes generare potest. At nobis videtur non esse modum loquendi apertum et comprehensibilem includere in termino „ius ad*

Dla E. Grazianiego rewizja can. 1086 § 2 w dopiero co opublikowanym pierwszym projekcie *ius matrimoniale* była — oprócz możliwości ponownego zrecenzowania pracy Komisji — okazją do prezentacji własnego poglądu na temat opisywanej w kanonie materii wykluczenia<sup>299</sup>. Wyraził on opinię, że wykreślenie przymiotnika *omne*, tak samo jak jego wcześniejsza obecność, nie da się łatwo zinterpretować (*la croce degli interpreti*). Jeden z kierunków doktrynalnych w kanonistyce, którego promotorem był sam E. Graziani, wskazywał objęcie formułą *omne ius* nie tylko samego prawa (*ius*), ale także wykonania owego prawa (*exercitium iuris*)<sup>300</sup>. Jeszcze przed Vaticanum II ten ceniony autor na podstawie analizy filozoficznej i psychologicznej wykazywał, że należy zdecydowanie sprzeciwić się rozpowszechnionej opinii, jakoby w momencie wyrażania zgody małżeńskiej można było — jednocześnie — nie mieć intencji wykluczającej potomstwo i mieć intencję wykluczającą wykonanie prawa do zrodzenia potomstwa. Wszak wedle wypowiedzi filozofii scholastycznej jest oczywiste: nie może być aktem (*exercitium iuris*) to, czego nie było w możliwości (*ius*). Absurdalność różnicowania między *ius* a *exercitium iuris* w przedmiocie wykluczenia potomstwa jeszcze bardziej uwypukla psychologia. Nie jest możliwe, aby normalny psychicznie człowiek w momencie zawiązywania się małżeństwa (*matrimonium in fieri*) powziął intencję przekazania prawa do zrodzenia potomstwa, a zarazem wykluczał

---

*contugalem actum*” etiam iura et obligationes quae ex illo actu forte oriuntur, ita ut qui iura et obligationes ex actu contugali promanantes excludat, „ius ad contugalem actum” excludere dicendus sit. Est modus rem exprimendi nimis obscurus et conquaesitus — Idem: *De iure ad vitae communione...*, s. 252. W ten sposób autor wyjaśniał słowa, które wypowiedział nieco wcześniej: *Sed non facile intelligi potest sub termino „ius ad contugalem actum” includi etiam ius-obligationem non procurandi abortum aut non occidendi prolem iam natam sive per actum positivum sive per meram omissionem eorum quae necessaria sunt ut proles generata conservetur* — ibidem, s. 251–252. Zauważmy, że konstatacja U. Navarretego korespondowała z rozwiązaniem przyjętym w kierunku orzecznictwa rotalnego (A. De Jorio, O. Bejan), zainicjowanym w latach sześćdziesiątych XX w. Wedle przedstawicieli tego kierunku źródło nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa (*exclusio directa boni prolis*) leżało w dyspozycjach can. 1013 § 1 oraz can. 1092, n. 2 (CIC 1917) — zob. A. de la Hera: „*Intentio contra bonum prolis*”. (*Sugerencias para la reforma del Canon 1086 del CIC*). *IusCan* 1967, s. 211–234; T. Rincon Pérez: *La jurisprudencia reciente en torno a la „exclusio boni prolis” y la reforma del Derecho matrimonial. Comentario a la sentencia c. Aisa de 4 II 1975*. *IusCan* 1975, No 30, s. 265–299; por. też J. Krukowski: *Wykluczanie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym*. *KiP* 1984, s. 227–241.

<sup>299</sup> Zob. E. Graziani: *La revistone del can. 1086 § 2 C.I.C...*, s. 166–176; por. też Idem: *Essenza del matrimonio e definizione del consenso*. In: *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 8 / Studi Giuridici. Vol. 10). Città del Vaticano 1986, s. 25–33; Idem: *Exclusio matrimonii substantiae*. *EIC* 1987–1988, s. 77–84.

<sup>300</sup> Zob. Idem: *La revistone del can. 1086 § 2 C.I.C...*, s. 166–167.

jej zrealizowanie, skoro przedmiot obu wymienionych aktów woli to *de facto* ta sama osoba. Prawdą jest natomiast — dodawał E. Graziani — iż rozróżnienie między *ius* a *exercitium iuris* może funkcjonować na poziomie małżeństwa jako instytucji (*matrimonium in facto esse*). Później bowiem można podjąć decyzję o niewykonywaniu aktów małżeńskich, i to mimo wcześniej przekazanego prawa do zrodzenia potomstwa<sup>301</sup>.

E. Graziani nie zgadzał się z poglądem (wyrażonym m.in. w wyroku rolnym c. Pecorari z 10 IV 1940 roku), wedle którego *omne ius* rzekomo nie jest wykluczone: ani w sytuacji, gdy w momencie wyrażania konsensu limitowano w czasie wykonanie prawa do potomstwa, ani też w przypadku, gdy przedmiot tego prawa został określony w sposób *per onanismum vel per alium id generis absum contra procreationem*. Kanonista mocno stał na stanowisku, że jakiegokolwiek czasowe ograniczenie prawa do aktów małżeńskich powoduje nieważność małżeństwa. Nie sposób bowiem kwestionować podstawowej prawdy: *ius in corpus* zaczyna się od powzięcia konsensu, a kończy ze śmiercią jednego z małżonków<sup>302</sup>. Tak samo nonsensem jest pogląd, że intencją kodeksowego prawodawcy mogło być włączenie w zakres przedmiotowy owego *ius* nadużyć seksualnych, sprzecznych z realizacją naturalnego ukierunkowania na potomstwo<sup>303</sup>. W ocenie E. Grazianiego błąd zarówno pierwszej, jak i drugiej hipotezy tkwił w nieuzasadnionym zabiegu interpretacyjnym. Ignorując związek semantyczny *omne* z *ius* w formule can. 1086 § 2 (GIC 1917), w sposób nieuprawniony łączono przymiotnik *omne* z rzeczownikiem *exclusio*. W efekcie radykalnej zmiany uległ sens normy prawnej: zamiast „wykluczenia całego prawa” faktycznie mówiono o „całkowitym wykluczeniu prawa”<sup>304</sup>. Wobec tak dużego zamieszania pojęciowego decyzja Komisji, dotycząca usunięcia przymiotnika *omne* z treści kanonu *de exclusione matrimonii substantiae*, była ze wszech miar uzasadniona<sup>305</sup>.

Formuła *exclusio iuris ad coniugalem actum* miała zatem — według E. Grazianiego — obejmować nie tylko wolę wykluczenia aktów małżeńskich jako takich, ale także wolę spełniania takich aktów z jednoczesnym zamiarem pozbawiania ich zdolności prokreacyjnej (wskutek stosowania antykoncepcji). W przedmiotowym zakresie wykluczenia *ius ad coniuga-*

<sup>301</sup> Zob. I d e m: *La cosiddetta esclusione dell'esercizio del diritto e l'interpretazione del can. 1086 par. 2*. DrE 1949, s. 159–169; I d e m: *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico*. Milano 1956, s. 186–187.

<sup>302</sup> Zob. I d e m: *La revulsione del can. 1086 § 2 C.I.C.*, s. 167–168; I d e m: *L'esclusione dello „ius ad coniugalem actum”. L'esclusione di una proprietà essenziale del matrimonio*. In: *La simulazione nel matrimonio...*, s. 33.

<sup>303</sup> I d e m: *La revulsione del can. 1086 § 2 C.I.C.*, s. 167–168.

<sup>304</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>305</sup> I d e m: *Exclusio matrimonii substantiae...*, s. 77.



*lem actum* — wbrew temu, co twierdzą niektórzy kanoniści<sup>306</sup> — nie mieszczą się natomiast przypadki praktyk aborcyjnych i dzieciobójstwa. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że — w świetle uregulowań CIC 1917 — *ius* w can. 1086 § 2 ma węższy zakres (*un diritto specifico più ristretto*) niż to, zapisane w definicji przedmiotu konsensu (can. 1081 § 2): (...) *ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*<sup>307</sup>.

Niniejsza konstatacja nie uprawnia jednak do formułowania tezy, jakoby włączony w treść *consensus matrimonialis* zamiar dokonania aborcji nie powodował nieważności małżeństwa. Skoro *exclusio iuris ad coniugalem actum* nie jest w stanie objąć w całej rozciągłości *intentio contra bonum prolis*, to wierna Magisterium aplikacja obowiązującego prawa winna znaleźć oparcie w wypracowaniu przez kanonistykę spójnej koncepcji rozwiązania tego problemu. Wychodząc naprzeciw potrzebie zlikwidowania ujawnionej luki prawnej, E. Graziani przedstawił dwie propozycje. Pierwsza to uznanie, że *ordinatio ad prolem* jest trzecim — obok jedności i nierozzerwalności — istotnym przymiotem małżeństwa. Z opcją tą byłby związany postulat skierowany do Papieskiej Komisji Odnowy KPK, by po dołączeniu *bonum prolis* — na równi z *bonum fidei* i *bonum sacramenti* — do grona *essentiales matrimonii proprietates* wykluczenie ukierunkowania na potomstwo, tj. *exclusio boni prolis*, formalnie wpisać do kanonu o wykluczeniach<sup>308</sup>.

E. Graziani zdawał sobie sprawę z małej szansy na powodzenie takiego projektu<sup>309</sup>, dlatego też bardziej zdecydowanie lansował swój autorski, od dawna głoszony pomysł interpretacyjny<sup>310</sup>. Chodziło mianowicie o to, by w praktyce sądowej (orzecznictwie), podążając tropem syntetycznej formuły użytej w can. 1092, n. 2 (CIC 1917): *conditio contra matrimonii substantiam*, zrezygnować z wyróżniania poszczególnych przypadków symulacji częściowej (*intentio contra bonum sacramenti, intentio contra bonum fidei, intentio contra bonum prolis*). Wszystkie bowiem warianty wykluczenia *tripartitum bonum* można wyczerpująco oddać we wspólnej

<sup>306</sup> E. Graziani polemizował tu wprost ze stanowiskiem P. Fedelego, wedle którego zakres przedmiotowy określony kodeksową formułą *exclusio iuris ad coniugalem actum* obejmował treść *intentio contra bonum prolis* w całej jej kompleksowości — zob. P. Fedele: *L'„ordinatio ad prolem” e l'fnl...*, s. 3—33.

<sup>307</sup> E. Graziani: *La revisione del can. 1086 § 2 C.I.C.*, s. 170.

<sup>308</sup> Zob. ibidem, s. 171—172.

<sup>309</sup> Przypomnijmy, że decyzją Komisji kanon o istotnych przymiotach małżeństwa miał pozostać bez zmian: *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti* (can. 1013 § 2, CIC 1917; can. 243 § 2, Schemat 1975). W związku z tym dalsze forsowanie wspomnianej propozycji musiało wydawać się E. Grazianiemu nazbyt arbitralne.

<sup>310</sup> Zob. E. Graziani: *La cosiddetta esclusione...*, s. 159—169.

formule: *exclusio matrimonii substantiae*, tożsamej z formułą kodeksową: *exclusio matrimonii ipsius*<sup>311</sup>. Niniejsza propozycja pozwala, w opinii E. Grazianiego, wyjść z interpretacyjnego impasu. Skoro bowiem woli wykluczenia dobra potomstwa nie da się sprowadzić do *exclusio iuris ad coniugalem actum*, należy przyjąć, że *intentio contra bonum prolis* znajduje właściwe miejsce w *exclusio matrimonii ipsius*<sup>312</sup>. Sam autorytet wybitnego kanonisty nie wystarczył, by autorzy reformy zdecydowali się przyjąć którąś z wymienionych propozycji. Wobec ich oczywistej kontrowersyjności<sup>313</sup> trudno mówić o wpływie omówionych poglądów E. Grazianiego na dalsze prace Komisji.

Zaskakujące, w swych śmiałych konkluzjach, było niewątpliwie stanowisko O. Giacchiego, dotyczące treści *ius ad coniugalem actum*, a szerzej: miejsca *ordinatio ad prolem* w strukturze małżeństwa kanonicznego. Ów prominentny członek Zespołu Studyjnego „De matrimonio”, wychodząc poza konwencję zwykłego komentarza do kanonu o symulacji małżeńskiej (can. 303 § 2 Schematu 1975), skupił swą autorską teorię na wnioskach płynących z definicji małżeństwa (can. 243 § 1)<sup>314</sup>. Radykalizmu koncepcji nie zapowiadało jeszcze stwierdzenie kanonisty, że wyrażona w momencie zawierania małżeństwa wola wykluczenia aktu małżeńskiego, który *per se* (ze względu na okoliczności miejsca i zastosowane środki) jest zdalny do zrodzenia potomstwa, nie tylko powoduje naruszenie prawa moralnego, lecz także jest przyczyną nieważności małżeństwa<sup>315</sup>. Wszelako już, uzupełniającą tę wypowiedź, konstatacja O. Giacchiego w rzeczy samej musiała oznaczać zakwestionowanie tradycyjnej wykładni *exclusio iuris ad coniugalem actum*. Autor nie zawahał się stwierdzić: jeśli wola, jak to się dziś często zdarza, np. przez przyjęcie pigułki antykoncepcyjnej, jest skierowana na wyeliminowanie płodności zjednoczenia cielesnego, to — niezależnie od oceny moralnej tego faktu (z uwzględnieniem warunków indywidualnych i rodzinnych) — następuje jedynie wykluczenie celu pierw-

<sup>311</sup> I dem: *La revistone del can. 1086 § 2 C.I.C. ...*, s. 172. Otwierając się na myśl personalistyczną zawartą w nauce Konstytucji „*Gaudium et spes*”, kanonista stwierdzał: *E, se il diritto alla prestazione (non già beninteso la prestazione effettiva) è — come è di fatti — un „essentiale negotii”, la sua positiva esclusione trova luogo, insieme con tutte le altre, in un'unica fattispecie: la „intentio contra matrimonii substantiam”: concetto perfettamente equivalente a quello espresso con la formula „exclusio matrimonii ipsius”; sicché il frazionamento di questa „exclusio” non soltanto è inutile o insufficiente, ma induce a quel dirottamenti, o compromessi, cui si è accennato — ibidem, s. 174.*

<sup>312</sup> Ibidem, s. 171—172.

<sup>313</sup> Por. K. Lüdiche: *Familienplanung und Eheville...*, s. 257—258.

<sup>314</sup> Zob. O. Giacchi: *La definizione del matrimonio...*, s. 218—226.

<sup>315</sup> *Ogni volontà che al momento delle nozze si diriga ad escludere l'atto coniugale da compiersi nei luoghi e con i mezzi adatti alla procreazione, oltre ad essere una violazione della legge morale, è una ragione di invalidità del vincolo così contratto — ibidem, s. 223—224.*

szorzędnego, tzn. elementu, który ma znaczenie w strukturze instytucji małżeństwa, ale nie ma znaczenia w prawnej strukturze pojedynczego (konkretnego) małżeństwa<sup>316</sup>.

O. Giacchi wyrażał pogląd, że nowo zrehabilitowana treść definicji małżeństwa: [...] *intima totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur*<sup>317</sup>, wskazuje *explicite* na istotny element małżeństwa: *totius vitae coniunctio*, ale zawiera też elementy nieesencjalne (*elementa ad integritatem*). Właśnie do tych ostatnich należy obecnie zaliczyć *ordinatio ad prolis procreationem et educationem*<sup>318</sup>. Co ciekawe, kanonista w uzasadnieniu swego stanowiska wprost odwoływał się do decyzji Komisji Odnowy KPK. Ta ostatnia, rezygnując z kodeksowego *ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*<sup>319</sup>, miała dokonać zasadniczej zmiany w ocenie treści istoty małżeństwa, a mianowicie: element należący dotychczas *ad substantiam* uznała za element *ad integritatem*. Konsekwencją zaś nowej koncepcji *substantia matrimonii* miało być zaprojektowanie w can. 303 § 2 relewantnej prawnie formuły *ius ad vitae communionem*<sup>320</sup>.

Jakkolwiek, w zestawieniu z treścią nowych regulacji prawnych, logice wyводу O. Giacchiego nie można było odmówić spójności<sup>321</sup>, to jednak dyskusyjny musiał wydawać się dualizm w ujmowaniu rzeczywistości małżeństwa, tkwiący u podstaw myśli tego autora. Z jednej bowiem strony, na podstawie wniosków płynących z ekonomii Stworzenia i Odkupienia, kanonista kwalifikował *ordinatio ad prolem* jako przynależne (w sposób istotny) do instytucji małżeństwa. Z drugiej strony jednak zupełnie inaczej interpretował znaczenie owego *ordinatio* w konkretnym osobowym związku mężczyzny i kobiety. Tu, jego zdaniem, za wystarczającą do zaistnienia ważnego małżeństwa należało uznać samą wolę realizacji *copula coniugalis*. Jakkolwiek jednoczesny zamiar stosowania antykoncepcji — abstrahując od negatywnej oceny moralnej takiej intencji — miał być pozbawiony znaczenia prawnego<sup>322</sup>.

<sup>316</sup> *Ma se la volontà si dirige, come avviene oggi largamente, ad escludere, per es. con l'uso della pillola anticoncezionale, la fecondità dell'unione, a parte il giudizio morale su cui influiranno le circostanze individuali e familiari, si avrà soltanto una esclusione del fine primario cioè di un elemento influente sulla struttura dell'Istituto matrimoniale ma non su quella del singolo matrimonio* — ibidem, s. 224.

<sup>317</sup> Schemat 1975, can. 243 § 1.

<sup>318</sup> O. Giacchi: *La definizione del matrimonio...*, s. 223. Dodajmy, że analogiczny wywód przeprowadził O. Giacchi na kanwie przyjętej w can. 295 § 2 definicji konsensu.

<sup>319</sup> CIC 1917, can. 1081 § 2.

<sup>320</sup> O. Giacchi: *La definizione del matrimonio...*, s. 225.

<sup>321</sup> Por. K. Lüdike: *Familienplanung und Ehwille...*, s. 238—239.

<sup>322</sup> Zob. O. Giacchi: *La definizione del matrimonio...*, s. 223—226.

Można się było spodziewać, iż dalsze prace kodyfikacyjne, prowadzone po ogłoszeniu Schematu 1975, dostarczą odpowiedzi na pytanie, czy, a jeśli tak, to które z sugestii — zgłaszanych pod adresem Pontificiae Commissionis — dotyczących przyszłego kształtu *ordinatio ad bonum prolis* w nowelizowanym can. 1086 § 2 (CIC 1917) zostaną uwzględnione. Tak się jednak nie stało. Istotnych, nowych ustaleń doktrynalnych (w omawianym przedmiocie) nie przyniosła kontynuacja reformy w 1977 roku. Unaocznia to komunikat o dyskusji konsultorów Komisji nad przyjętym w Schemacie 1975 projektem can. 303 § 2<sup>323</sup>. Paralelnie do wprowadzonego i jak się potem okazało, wywołującego duże kontrowersje *ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt*, Komisja nie zdecydowała się na żadną zmianę w odniesieniu do tradycyjnego prawa do aktów małżeńskich. Po wcześniejszym oddaleniu propozycji jednego z konsultorów zmierzającej do całkowitej zmiany konstrukcji normy według schematu *tria bona*, odrzucone zostały dwa kolejne wnioski. Tak stało się z propozycją, mającą poparcie kilku konsultorów, aby w miejsce *ius ad coniugalem actum* wprowadzić *ius ad prolis generationem*<sup>324</sup>. Nie zyskała także przychylności Komisji propozycja (za którą optował jeden z konsultorów) ponownego przyjęcia *o m n e ius ad coniugalem actum*<sup>325</sup>.

Wedle relacji zamieszczanych w „Communicationes” niczego nowego w odniesieniu do *ius ad coniugalem actum* w kanonie o symulacji nie wniosły też ani obradująca w trzeciej dekadzie maja 1977 roku kongregacja generalna kardynałów, członków Komisji Reformy KPK, ani prace zespołu konsultorów nad wotami organów konsultacyjnych w 1978 roku. Nie sposób natomiast przecenić znaczenia dekretu Kongregacji Nauki Wiary z 13 V 1977 roku *de impotentia*, w którym znalazło się orzeczenie, po-

<sup>323</sup> Znaczącą decyzją podjętą wówczas przez Komisję (niestety, bez słowa komentarza) było — co wcześniej odnotowaliśmy — pominięcie w projektowanej definicji zgody małżeńskiej słów: *indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum*. Przypomnijmy, że już w Schemacie 1975 w can. 295 § 2 zabrakło miejsca dla *ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* — zob. ComCan 1977, s. 124—125.

<sup>324</sup> Ibidem, s. 375. Lapidarność relacji w „Communicationes”, a nade wszystko brak motywów, jakimi kierowała się Komisja, oddalając zarówno ten, jak i następny wniosek legislacyjny, były powodem powstrzymania się komentatorów od bezpośredniej oceny decyzji podjętych na tym etapie reformy can. 1086 § 2. Wyjątkiem był K. Lüdicke, który wyraził zdziwienie, że ze ścisłego kręgu konsultorów Komisji wyszedł właśnie taki, prawnie wątpliwy wniosek. W przekonaniu kanonisty *ius ad prolis generationem* nie może być istotną treścią konsensu i przedmiotem wykluczenia, ponieważ — według aksjomatu: *nemo ad impossibile obligari potest* — musiałoby to oznaczać, że każda osoba niepełna (która w rzeczy samej nie jest w stanie przekazać takiego prawa) zostaje uznana za niezdolną do zawarcia małżeństwa. Taki krok legislacyjny byłby *explicitie* sprzeczny z wypracowaną wcześniej przez tę samą Komisję nową koncepcją impotencji — zob. ComCan 1974, s. 177—198; K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehemille...*, s. 164—165.

<sup>325</sup> ComCan 1977, s. 375.

twierdzone autorytetem papieża Pawła VI, że *verum semen* nie jest koniecznym elementem *copula coniugalis* i co za tym idzie — sama niepłodność (mężczyzny) nie wyczerpuje znamion impotencji<sup>326</sup>. Doniosłość niniejszego rozstrzygnięcia, a mianowicie charakter wypowiedzi magisterialnej oraz jej walor poznawczy, z pewnością była nowym impulsem do prac Komisji w zakresie kodyfikacji *ordinatio ad bonum prolis*. Rzecz jasna, musiały też zaważyć na kształcie dalszej dyskusji na temat uwzględnienia wspomnianej *ordinatio* w kanonie o symulacji.

W odbiorze P.A. D'Avacka wspomniany dekret Kongregacji Nauki Wiary w sposób naturalny wpisywał się w sformułowaną przez Vaticanum II nową „figurę małżeństwa”<sup>327</sup>. Skoro w magisterium *de matrimonio* nastąpiło zasadnicze przesunięcie akcentu z *ordinatio ad prolem* — z kluczowym pojęciem *copula perfecta* — na *intima communio vitae et amoris*<sup>328</sup>, to powrót do tradycyjnej doktryny sprzed 400 lat (tj. przed ogłoszeniem *Cum frequenter* papieża Sykstusa V<sup>329</sup>) był czymś oczywi-

<sup>326</sup> Kongregacja Nauki Wiary na pytania: 1. *Utrum impotentia, quae matrimonium dirimit, constat in incapacitate, antecedente quidem et perpetua, sive absoluta sive relativa, perficiendi copulam coniugalem*; 2. *Quatenus affirmative, utrum ad copulam coniugalem requiratur necessario elaculatio seminis in testiculis elaborati* — udzieliła następujących odpowiedzi: *Ad primum: affirmative; ad secundum: negative* — AAS 1977, s. 426; zob. Ch. Lefebvre: *La questione del „verum semen”. Evoluzione della dottrina e della prassi*. ME 1977, s. 356–362; A. Zirkel: *Das Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre über das trennende Ehehindernis der Impotenz vom 13. Mai 1977*. AKKR 1978, s. 50–70; M. Zalba: *Decretum circa impotentiam quae matrimonium dirimit et breve „Cum frequenter” Sixti V*. PRMGL 1979, s. 5–58.

<sup>327</sup> Zob. P.A. D'Avack: *Sul recente Decreto della S. Congregazione per la Dottrina della Fede in tema d'impotenza maschile*. „Rassegna di teologia” 1978, s. 43–48. Już we wcześniejszym artykule na temat impotencji, pisanym przed opublikowaniem rzeczzonego dekretu, kanonista wyłożył swe radykalne tezy, wynikające z przekonania, że Sobór Watykański II gruntownie zmienił obraz instytucji małżeństwa — *Idem*: *Il problema dell'impotenza nel matrimonio canonico*. RDC 1978, No 2–4, s. 123–129.

<sup>328</sup> W opinii kanonisty doktryna małżeńska, sformułowana w CIC 1917 — z wyraźnym dyktatem socjobiologicznej funkcji prokreacji — powinna zostać głęboko przewartościowana. W nowej kodyfikacji należałoby wysunąć na pierwszy plan prawdę o międzyosobowej, małżeńskiej wspólnotcie życia i miłości, a *elementum procreantis* — jakkolwiek integrujący tę wspólnotę — potraktować jako niekonieczny element *in structura turidica matrimonii*. Logika niniejszego wywodu nakazywała kanoniście sformułować propozycję wyłączenia impotencji z obszaru zrywających przeszkód małżeńskich. Jeśli Komisja Odnowy KPK przyjęła, że niepłodność *non dirimit matrimonium*, a dopiero podstępnie zatajona powoduje nieważność małżeństwa, to — w przekonaniu P.A. D'Avacka — nic nie stoi na przeszkodzie, by te regulacje rozszerzyć na impotencję. Wszak osobie niezdolnej do dokonania aktu małżeńskiego nic nie przeszkadza w zawarciu przymierza miłości i wzajemnej pomocy (*consortium omnis vitae*) w sytuacji, gdy druga strona wie o niezdolności i ją akceptuje — *ibidem*, s. 127. Tę problematykę szeroko prezentuje monografia — H. Stawniak: *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*. Warszawa 2000.

<sup>329</sup> Sixtus V: *Ep. „Cum frequenter”* [27 VI 1587]. CIC Fontes. Vol. 1, n. 161, s. 298–299.

stym. Atoli zdaniem P.A. D'Avacka, z faktu, że *verum semen* zostało zredukowane do roli elementu fakultatywno-integratywnego (*semplice elemento facoltativo e accidentale*) i pozbawione znaczenia prawnego, należy wyciągnąć — nasuwające się wprost — dalsze wnioski. Ponieważ z trzech klasycznych komponentów aktu małżeńskiego: *erectio, penetratio, seminatio testicularis*, ten ostatni okazał się niekonieczny — a bez *eiaculatio testicularis* nie ma możliwości zrodzenia potomstwa — przeto tym samym z pola prawnej relewancji został wyjęty *actus per se aptus ad prolem generandam*<sup>330</sup>.

W argumentacji P.A. D'Avacka ważną rolę odgrywała następująca przesłanka: zdolny do małżeństwa jest mężczyzna, który potrafi dokonać aktu płciowego, także wtedy, gdy nie jest on w stanie — nawet trwale i w sposób nieuleczalny — wydać nasienia nadającego się do zrodzenia potomstwa. Z takiego założenia wypływa, w przekonaniu kanonisty, prosty wniosek: w momencie zawierania małżeństwa (*foedus matrimoniale*) zarówno *aptitudo*, jak i *ordinatio* owego *ius in corpus* [...] *in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*<sup>331</sup> nie mają już żadnego waloru prawnego. Toteż w odniesieniu do projektowanej przez Komisję treści kanonu o symulacji nielogicznością byłoby uznawanie — niweczącego ważność małżeństwa — wpływu intencji *contra bonum prolis*. Jest wszakże obojętne, czy *bonum prolis* zostanie wykluczone wskutek braku psychicznej zdolności nupturienta, czy też przez wykluczenie pozytywnym aktem woli. Podążając zatem tokiem niebezzasadnej, acz kontrowersyjnej logiki, P.A. D'Avack konstatawał, iż nie ma możliwości, aby zrodzenie i wychowanie potomstwa (słusznie uznawane pod względem psychologicznym, moralnym i socjalnym za cel małżeństwa) mogło, zgodnie z nową *figura matrimonii* w Konstytucji „*Gaudium et spes*” i orzeczenia wspomnianego dekretu o impotencji, znaleźć miejsce w prawnej strukturze małżeństwa<sup>332</sup>.

Odmienne wnioski z rozstrzygnięcia Kongregacji Nauki Wiary z 1977 roku dotyczące *verum semen* wyciągnął F. Bersini. Kanonista w swoich licznych wypowiedziach na ten temat<sup>333</sup> bronił tezy, że wspomniany dekret żadną miarą nie podważał fundamentu nauki encykliki papieża Pawła VI *Humanae vitae* o integralności podwójnego oznaczania aktu małżeń-

<sup>330</sup> P.A. D'Avack: *Sul recente Decreto...*, s. 45–46.

<sup>331</sup> CIC 1917, can. 1081 § 2.

<sup>332</sup> P.A. D'Avack: *Sul recente Decreto...*, s. 47–48.

<sup>333</sup> Zob. F. Bersini: *Validità del matrimonio e impotenza maschile. In un recente decreto della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*. CivCatt 1977, No 4, s. 234–247; I d e m: *Proposta per una nuova formulazione del can. 1086, § 2 alla luce dei più recenti documenti ecclesiastici*. ME 1978, s. 421–446; I d e m: *In margine al Decreto circa l'impotenza che dirime il matrimonio*. ME 1979, s. 338–351. Dodajmy, że przed ogłoszeniem dekretu Kongregacji ukazał się artykuł — I d e m: *La dibattuta questione del „verum semen”*. ME 1976, s. 256–278.

skiego<sup>334</sup> przez rzekome zakwestionowanie wartości *significatio procreativa*. Intencją dokumentu, który zatwierdził przecież ten sam papież, nie mogła być dewaluacja prawdy o nierozdzielnych ontologicznie: jednoczącym i prokreatywnym profilu *copula coniugalis*, co — w płaszczyźnie prawnej — musiałoby skutkować zanegowaniem relewancji *ordinatio ad prolem*. Wbrew pojawiającym się arbitralnym tezom, jak choćby te, autorstwa P.A. D'Avacka<sup>335</sup>, sens magisterialnej wypowiedzi Kongregacji jest jednoznaczny. F. Bersini z głębokim przekonaniem bronił stanowiska, że dekret o *verum semen* w istocie potwierdził, że *actus per se aptus ad proles generationem* w dalszym ciągu określa pojęcie dopełnienia małżeństwa. Personalistyczne odczytanie biblijnej *una caro*<sup>336</sup> — już nie w wąskim wymiarze zjednoczenia ciał, ale w pełnym sensie: wspólnoty całego życia<sup>337</sup> — pozwala wszak zwrot *per se aptus* rozumieć jako zgodne z naturą, otwarte na prokreację i pozbawione jakichkolwiek działań antykoncepcyjnych współżycie małżonków<sup>338</sup>.

Na podstawie tak sformułowanej kluczowej supozycji F. Bersini przeprowadził własną interpretację dokumentu Kongregacji. Na wstępie podkreślił, że *affirmative* w rozstrzygnięciu pierwszej wątpliwości w dekrete<sup>339</sup> jest jasnym potwierdzeniem tradycyjnej doktryny Kościoła o impotencji, rozumianej jako niezdolność do dokonania *copula coniugalis*. Chodzi tu z pewnością — z racji naturalnego ukierunkowania małżeństwa na potomstwo — o akt małżeński *per se aptus ad proles generationem*, co zresztą *explicite* potwierdziła Komisja Odnowy KPK w nowej redakcji kanonu dotyczącego impotencji (can. 245 § 2 Schematu 1975). Dopiero w kontekście owej pozytywnej wykładni aktu małżeńskiego, a mianowicie w ścisłym związku z pierwszą odpowiedzią (*quatenus affirmative*), można odczytywać odpowiedź Kongregacji na wątpliwość w przedmiocie *verum semen*. Nie trzeba tedy specjalnie dowodzić, iż druga odpowiedź dekretu winna być interpretowana w świetle odpowiedzi pierwszej, a nie odwrotnie. Co więcej, należy ją traktować jako afirmację treści pojęcia *copula coniugalis*, z którego nie wyłącza się *seminatio testicularis*, lecz jedynie neguje jego konieczność<sup>340</sup>.

<sup>334</sup> Zob. HV, n. 12.

<sup>335</sup> Kanonista podjął m.in. bezpośrednią polemikę z przedstawionym wcześniej komentarzem do dekretu Kongregacji i szerzej — z poglądami P.A. D'Avacka, głoszonymi na kanwie tego dokumentu — zob. F. Bersini: *In margine al Decreto...*, s. 339–340, 345–346.

<sup>336</sup> Rdz 2, 24.

<sup>337</sup> Zob. F. Bersini: *La dibattuta questione del „verum semen”...*, s. 259.

<sup>338</sup> Zob. Idem: *In margine al Decreto...*, s. 340.

<sup>339</sup> *Utrum Impotentia, quae matrimonium dirimit, consistat in Incapacitate, antecedente quidem et perpetua, sive absoluta sive relativa, perficiendi copulam conjugalem?* — AAS 1977, s. 426.

<sup>340</sup> F. Bersini: *In margine al Decreto...*, s. 340–341.

W oczach F. Bersiniego dekret Kongregacji przez rozstrzygnięcie drugiej wątpliwości żadną miarą nie miał na celu deprecjonowania waloru prokreatywnego małżeńskiego aktu seksualnego tudzież podważania w tym ostatnim prawdy znaku (*significatio procreativa*). W odróżnieniu od P.A. D'Avacka kanonista uznał magisterialne rozstrzygnięcie za potwierdzenie niezbywalności wszystkich trzech konstytutywnych, istotnych prawnie elementów aktu małżeńskiego: *erectio, penetratio, seminatio*. Jedyna różnica w stosunku do wcześniejszej doktryny to okoliczność, że obecnie nie trzeba już badać natury i źródła *semen*, ponieważ — w sensie prawnokanonicznym — wystarcza *seminatio ordinaria*<sup>341</sup>.

Ustalenia niniejsze dały F. Bersiniemu dodatkowy asumpt, by zaproponować własny projekt reformowanego — wciąż niedoskonałego — can. 1086 § 2 (can. 303 § 2, Schemat 1975). Kanonista wykazał najpierw brak spójności między nową treścią definicji małżeństwa i definicji zgody małżeńskiej (te pozostawały między sobą w pełni koherentne), a następnie merytoryczną zawartością formuł kanonu o wykluczeniach<sup>342</sup>. Obie wspomniane definicje w pierwszej części opisują płaszczyznę personalistyczną małżeństwa (*valori personalistici*), w drugiej zaś — płaszczyznę prokreacyjną (*valori procreativi*), i to w taki sposób, że obie płaszczyzny wzajemnie się przenikają i dopełniają. Zarówno sformułowanie: (...) *indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur* (can. 243 § 1), jak i odpowiadające mu: (...) *indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum* (can. 295 § 2), stanowią wystarczający dowód prawnej relewancji *ius ad prolem*. Wszelako trudno powiedzieć to samo, badając zapisy aktualnego can. 303 § 2. Nie można bowiem podważyć twierdzeń adwersarzy, że w formie wykluczenia *ius ad coniugalem actum* nie mieści się wola dokonania aborcji, czy nawet sterylizacji, ponieważ *bonum prolis*, odnosząc się do zrodzenia i wychowania potomstwa, ewidentnie wykracza poza rzeczne *ius*<sup>343</sup>. Zdaniem F. Bersiniego, z racji potwierdzenia przez Komisję tradycyjnej doktryny o dwóch istotnych przymiotach małżeństwa: jedności i nierozzerwalności (can. 243 § 2), nie wydaje się też możliwe sytuowanie *ordinatio ad bonum prolis* wśród możliwych form wykluczenia *essentiale aliquam matrimonii proprietatem*<sup>344</sup>.

<sup>341</sup> Ibidem, s. 341.

<sup>342</sup> Zob. I d e m: *Proposta per una nuova formulazione...*, s. 422–425.

<sup>343</sup> Ibidem, s. 426, 428. *La reciproca concessione del diritto-dovere agli atti coniugali costituisce l'oggetto formale del consenso, mentre il „bonum prolis”, cioè la generazione e l'educazione della prole, determina l'ulteriore ordinazione di questa reciproca concessione. In altri termini: il „bonum prolis” non è l'oggetto formale del consenso ma il fine principale del medesimo* — ibidem, s. 426.

<sup>344</sup> Zresztą wówczas — wedle F. Bersiniego — treść kanonu o symulacji musiałaby przybrać inny kształt: *Se una o ambedue le parti escludono (...) il diritto alla comunione di*



Jak zatem uzasadnić „prawo do potomstwa”, leżące poza obszarem „prawa do aktu małżeńskiego”? Najpierw F. Bersini doszedł do wniosku, że *ius ad coniugalem actum* nie powinno być osobno enumerowane w kanonie o symulacji, ponieważ — zgodnie z odnowioną doktryną małżeńską — zostaje ono wchłonięte przez esencjalne *ius ad communionem vitae* (nowy przedmiot formalny konsensu)<sup>345</sup>. Co się zaś tyczy *ius ad prolem*, możliwa jest tylko jedna konstatacja: potomstwo stanowi wewnętrzny i naturalny cel małżeństwa. W konsekwencji, kto neguje prawo-obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa, nie tylko pozbawia swe małżeństwo naturalnej celowości, lecz przede wszystkim na tyle istotnie rani jego naturę, że — w rezultacie — jest ono nieważne. Tu kanonista podaje — przez analogię — przykład oka. Skoro widzenie pozostaje naturalnym celem oka, to — rozważając hipotetycznie — ktoś, kto chciałby mieć oko bez zdolności widzenia, czyli istotnie okaleczone w swej naturze, *de facto* chciałby już nie oka, tylko zwykłą tkankę ciała. Zgoła odmienna jest sytuacja, gdy ktoś przekazał wspomniane prawo (i przyjął obowiązek), z którego nie chce korzystać: naturalne ukierunkowanie takiego małżeństwa na potomstwo nie doznaje uszczerbku. Wtedy — wracając do analogii — znaczyłoby to, że ktoś chce mieć oko zdolne do widzenia, a jedynie nie zamierza korzystać z tej zdolności<sup>346</sup>.

Każdy z nupturientów ma prawo do potomstwa w obrębie odpowiedzialnego rodzicielstwa<sup>347</sup>. To oznacza, że żadna ze stron nie może zaneżgować tego prawa ani odrzucić korelatywnego (własnego) obowiązku. Mówimy však o prawie-obowiązku najbardziej istotnym (*essenzialissimo nel matrimonio*), bez którego małżeństwo nie może istnieć<sup>348</sup>. Dlatego też — w opinii F. Bersiniego — ze wszech miar zasadny wydaje się następujący kształt kanonu o wykluczeniach: *At si alteruta vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut ius ad communionem vitae, aut ius ad prolis generationem et educationem vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit* [podkr. — A.P.]<sup>349</sup>.

---

*uita, o il diritto all'atto coniugale, oppure qualcuno del tre beni del matrimonio, contrae invalidamente* — ibidem, s. 425.

<sup>345</sup> Zob. ibidem, s. 442—445. *Con l'„ius ad coniugalem actum” [...] non si introduce nel diritto alcun nuovo elemento come oggetto formale del consenso. Vedremo in seguito come, a nostro avviso, l'„ius ad coniugalem actum” sia contenuto nella „communio vitae” intesa non solo come donazione degli animi ma anche dei corpi* — ibidem, s. 425.

<sup>346</sup> Ibidem, s. 435—436.

<sup>347</sup> Zob. HV, n. 10.

<sup>348</sup> F. Bersini: *Proposta per una nuova formulazione...*, s. 436.

<sup>349</sup> Ibidem, s. 445.

Dla O. Fumagalli Carulli dekret Kongregacji Nauki Wiary o impotencji stał się impulsem do aktualnego, bardziej kompleksowego spojrzenia na problem treści „dobra potomstwa” — z hipotetycznym założeniem, że jego wykluczenie powoduje nieważność węzła małżeńskiego. Punktem wyjścia badań wybitnej kanonistki była nowa sytuacja prawna niepłodnych, których małżeństwo, choć pozbawione celu pierwszorzędnego, w cytowanym rozstrzygnięciu magisterialnym zostało uznane za ważne (*la irrelavanza della sterilità*)<sup>350</sup>. Właśnie ta decyzja doktrynalna musi rodzić pytanie, jak uznać za prawnie relewantne — oprócz kodeksowego *exclusio iuris ad coniugalem actum* — także *exclusio boni prolis*. Logicznie rzecz biorąc, nie da się przecież zniwelować zasadniczej różnicy dzielącej cel pierwszorzędny od istoty małżeństwa kanonicznego. Dlatego, w przekonaniu O. Fumagalli Carulli, nie rozwiązywały problemu propozycje, które wysuwano w orzecznictwie rotalnym tudzież w dyskusji nad reformą *ius matrimoniale*, jak np.: utrzymywanie, że wykluczenie przez kontrahenta celu pierwszorzędnego jest dowodem odrzucenia *ius ad actus vere coniugalis*, co miałoby być równoważne z wykluczeniem formalnego przedmiotu konsensu (*ius in corpus*); nieuzasadnione przyznawanie *exclusio directa boni prolis* autonomii w stosunku do wykluczenia aktu małżeńskiego, w dwóch wariantach: bezpośredniego aplikowania can. 1013 do wykładni can. 1086 lub w drodze identyfikowania tego przypadku z wykluczeniem *matrimonium ipsum* (*intentio contra matrimonii substantiam*)<sup>351</sup>.

O. Fumagalli Carulli wyrażała pogląd, że podstawa do wykazania nieważności woli wykluczającej potomstwo — by nie wejść w te same koleiny mylenia celu z istotą małżeństwa — leży w zaprzestaniu odniesień do can. 1013, a zwróceniu się ku normie can. 1081 § 2, zapewniającej możliwość interpretacyjnego rozszerzenia formuły: *actus per se aptos ad prolis generationem* jako przedmiotu konsensu<sup>352</sup>. W tym kontekście osią rozważań wypada uczynić *iura coniugalia*, które w konstytutywnym akcie

<sup>350</sup> Zob. O. Fumagalli Carulli: *Innovazioni conciliari e matrimonio canonico (a proposito della evoluzione post-conciliare della giurisprudenza matrimoniale)*. DrE 1978, No 1, s. 393–402.

<sup>351</sup> Zob. ibidem, s. 402–407. Już wcześniej autorka podzielała opinię O. Giacchięgo, iż *ordinatio ad prolem* odnosi się do instytucji małżeństwa (w ogólności). Otóż — jej zdaniem — jeśli przyjąć mniej literalną interpretację kanonów: 243 i 295, definiujących małżeństwo i konsens, zgodnie z treścią ciągle obowiązującego can. 1081 — w którym mowa jest o *actus per se aptos ad prolis generationem*, czyli *proles in suo principio*, a nie o *proles in se ipsa* (mieszczącym w sobie wychowanie potomstwa) — *consensus matrimonialis* obejmuje wyłącznie akt małżeński. Dopiero dosłowna interpretacja wymienionych projektów norm pozwala przyjąć, że przedmiotem konsensu jest także *bonum prolis*, we wszystkich jego naturalnych efektach: począwszy od zrodzenia potomstwa, aż po jego integralne (także duchowe) wychowanie — Eadem: *Osservazioni su la definizione del matrimonio...*, s. 231–233.

<sup>352</sup> Eadem: *Innovazioni conciliari e matrimonio...*, s. 408.

*consensus matrimonialis* każdy z nupturientów przekazuje i przyjmuje. Należy przy tym pamiętać, że prawa te mają naturę synalagmatyczną, tzn. prawu jednej ze stron odpowiada zawsze obowiązek drugiej. Jeśli głębiej zbadać ową „bilateralną wzajemność”, to bezsporny wydaje się wniosek następujący: *ius ad coniugalem actum* rozciąga się także na prawo do zrodzenia potomstwa. Skoro bowiem wspomniane *ius* winno być pełne, to musi ono gwarantować integralność praw jednego małżonka w stosunku do drugiego, tj. z wyłączeniem intencji jakichkolwiek niedozwolonych działań, które uniemożliwiłyby realizację własnych praw małżeńskich<sup>353</sup>. W kompleksie *iura mutuo tradenda et acceptanda* nie mieści się natomiast prawo do wychowania potomstwa<sup>354</sup>. Ten wątek swych przemyśleń kanonistka zamyka puentą: formułę *actus per se aptos ad prolis generationem* należy rozumieć w ten sposób, że słowa *per se* zostały odniesione do *actio naturae*. Wykluczenie potomstwa oznacza zatem *actio hominis contra* w stosunku do *actio naturae*. Intencjonalne przeciwstawienie się prawdzie o małżeństwie głoszonej przez Kościół (w świetle kanonu o symulacji małżeńskiej) „tkwi właśnie w woli podjęcia takiej *actio hominis*, która przeszkadza lub uniemożliwia *actio naturae*. W przypadku zwykłego wykluczenia aktu małżeńskiego (mechaniczne środki antykoncepcyjne, stosunki przerywane itp.) *actio naturae* napotyka przeszkodę, tak że nie może się ona zrealizować. W przypadku zaś późniejszych działań przeciw zrodzeniu potomstwa (aborcja, dzieciobójstwo itp.) *actio naturae* zostaje udaremniona radykalnie”<sup>355</sup>.

W tej optyce objawia się znaczenie dwóch fundamentalnych zasad — wypracowanych przez magisterium Konstytucji „*Gaudium et spes*” — które splatają się i wzajemnie się determinują, a mianowicie: „naturalne skierowanie” (*ordinatio naturalis* względnie jak mówi ów dokument: (...) *indole sua naturali*) oraz „odpowiedzialne rodzicielstwo”<sup>356</sup>. Szczegól-

<sup>353</sup> *Guardando in profondo questa reciprocità bilaterale, si deve necessariamente concludere che lo „ius ad coniugalem actum” deve estendersi fino al diritto alla procreazione della prole, poichè, per essere pieno, deve risultare integrato dal diritto che ogni coniuge ha nel confronti dell’altro a che non vi sia nel suoi riguardi un predeterminato comportamento illecito che vanifichi i propri diritti* — ibidem, s. 408–409.

<sup>354</sup> Tu O. Fumagalli Carulli argumentuje następująco: *Mi sembra perciò che resti fuori dal problema tutto l’insieme degli elementi riguardanti la successiva vita della prole dopo la procreazione, sul quale non son più a farsi valere i diritti soggettivi dei coniugi tra loro, ma altri diritti attinenti non al rapporto coniugale, bensì al rapporto di filiazione, come quelli dei figli nei confronti dei genitori, quelli degli stessi coniugi ma in quanto padre e madre (e perciò solo nei confronti dei figli e non nei confronti dell’un coniuge verso l’altro), quello generale della Chiesa sulla vita morale dei suoi fedeli, quelli dello Stato ecc.* — ibidem, s. 409.

<sup>355</sup> Ibidem, s. 410.

<sup>356</sup> Mocno zaakcentowana w nauce soborowej etyczna reguła „odpowiedzialnego rodzicielstwa” została następnie w encyklice *Humanae vitae* ukazana jako dominująca zasada

nie ta ostatnia zasada pozwala — w opinii O. Fumagalli Carulli — badany problem *exclusio boni prolis* usytuować na mocnym: duchowym i moralnym, fundamencie. Jeśli bowiem sięgnąć do ontycznych korzeni jedności małżeńskiej (*una caro*), oświecenie niniejszego problemu wskazuje na konieczność powiązania woli małżonków, inicjującej ich związek, z wolą Kościoła, który stoi na straży zasad wyznaczających moralny i prawny porządek<sup>357</sup> małżeństwa i rodziny. Dlatego odrzucenie — przez obie strony lub tylko przez jedną ze stron — prawa do potomstwa, a z nim *de facto* koncepcji małżeństwa, którą głosi Kościół, prowadzi do symulacji częściowej w rozumieniu can. 1086 (CIC 1917)<sup>358</sup>.

Sprzeciw wobec nauki Kościoła o *bonum prolis* oraz małżeńskich prawach i obowiązkach w odniesieniu do potomstwa skutkuje nieważnością małżeństwa. Czytelnym zaś kryterium zaistnienia (bądź nie) takiego stanu rzeczy miało pozostać tradycyjne rozróżnienie między *ius* a *exercitum iuris*. Według O. Fumagalli Carulli właśnie owo rozróżnienie bywa ostatecznym probierzem faktycznego (lub rzekomego) wykluczenia potomstwa. Jeśli takie wykluczenie — jakkolwiek niedozgonne i nieabsolutne, jak to się może zdarzyć w większości przypadków — wynika z przywiązania do własnej koncepcji, przeciwnej zrodzeniu potomstwa (nawet nieradykalnej czy teoretycznie ugruntowanej), to taki sprzeciw wobec koncepcji Kościoła musi oznaczać nieważność związku małżeńskiego. Jeśli jednak oboje nupturienci, którzy w pełni akceptują doktrynę Kościoła, z ważnych powodów (np. na skutek obiektywnych zagrożeń wystąpienia wad rozwojowych dziecka: psychicznych lub fizycznych) zamierzają nie korzystać z przysługującego im *ius ad prolem* (a tym samym wykluczają wykonywanie oraz wypełnianie odnośnych praw i obowiązków), to ich małżeństwo pozostaje w pełni ważne. Rozstrzygające jest w tej sytuacji precyzyjne kryterium oceny: czy w konkretnym przypadku nastąpiło (lub nie) przeciwstawienie między koncepcją małżonków a koncepcją Kościoła?. Tak więc, w przekonaniu kanonistki, ujęcie przez Komisję Odnowy KPK „prawa do potomstwa” w kanonie o symulacji winno się koncentrować nie tyle na badaniu implikacji dekretu Kongregacji na temat *verum semen* (jak

chrześcijańskiej koncepcji rodziny — KDK, n. 50, 51; HV, n. 10; O. Fumagalli Carulli: *Innovazioni conciliari e matrimonio...*, s. 410–411; zob. A.M. Rouco Varela: *El „principio de responsabilidad” en la „Humanae vitae”*. *Clave hermenéutica y motivación inédita de la paternidad humana*. „Anthropotes” 1998, s. 205–214.

<sup>357</sup> Kanonistka stała na stanowisku, że kanoniczne prawo małżeńskie zbudowane jest na religijnym i moralnym fundamencie, którego emanacją stanowi zasada „odpowiedzialnego rodzicielstwa”. Trudno wszakże — w imię czystości metodologicznej (*nota bene* opowiadała się za nią sama O. Fumagalli Carulli) — godzić się z prostym wprowadzaniem norm moralnych do prawa kanonicznego. Toteż prezentowane stanowisko napotkało krytykę: zob. K. Lüdicke: *Familienplanung und Eheville...*, s. 250–252, 258–259.

<sup>358</sup> O. Fumagalli Carulli: *Innovazioni conciliari e matrimonio...*, s. 411.

chciałaby większość uczestniczących w debacie kanonistów)<sup>359</sup>, ile na normatywnym zapisie wniosków płynących z kościelnej nauki o wymogach „odpowiedzialnego rodzicielstwa”<sup>360</sup>.

### 2.2.3. *Sacramentalis dignitas*

Kodyfikacja sakramentu małżeństwa — osobowego przymierza, które, ukonstytuowane na fundamencie chrztu, swą egzystencjalno-dynamiczną i eklezjalną realizację *in Christo* buduje nie bez udziału wiary obojga małżonków — stanowiła duże wyzwanie dla Komisji Odnowy KPK. W tym względzie optymistycznym zwiastunem zmiany przeobiektywizowanych, abstrakcyjno-jurydycznych zapisów CIC 1917 (z charakterystycznym sprzężeniem: sakramentalność małżeństwa — czysty fakt chrztu) był zamieszczony w 1969 roku, w schemacie prawa konstytucyjnego Kościoła (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*)<sup>361</sup> projekt can. 71, poświęcony sakramentowi małżeństwa: § 1 — *Sacramento matrimonii coniuges christiani, mysterium unitatis et foecundi amoris Christum inter et Ecclesiam significantes et participantes, Spiritu Christi roborantur et veluti consecrantur ut se invicem in vita coniugali necnon in prolis susceptione et educatione ad mutuam sanctificationem adiuvent et ita inter se coniuncti glorificationem Dei consequantur*; § 2 — *Sacramentum matrimonii recipiunt baptizati qui communionem indissolubilem vitae coniugalisi inter se instaurant, irrevocabili consensu sese mutuo exclusive tradentes et accipientes, secundum praescripta ad coniugii foedus valide ineundum ab Ecclesia edicta*<sup>362</sup>. Jakkolwiek niniejszy kanon (tak jak całe prawo konstytucyjne<sup>363</sup>)

<sup>359</sup> O. Fumagalli Carulli była zdania, iż wspomniany dekret w sposób oczywisty wpłynął na rozumienie reformowanego can. 1068 (CIC 1917). Ale już w odniesieniu do kodyfikowanej treści wykluczenia *ius ad prolem* sytuacja wygląda — jak pokazały jej badania — zgoła inaczej. Źródłem nieważności małżeństwa z tytułu omawianej symulacji częściowej (w konkretnym przypadku) nie jest wszakże brak realizacji celu pierwszorzędnego (prokreacji), ale powzięty zamiar sprzeciwienia się woli Kościoła co do wymogów „odpowiedzialnego rodzicielstwa”. Tym samym trudno tu mówić o jakimkolwiek naruszeniu zasady o braku znaczenia prawnego nieplodności (*l'esclusione della prole (...) non significa affatto violare il principio della irrilevanza della sterilità*) — ibidem, s. 413—414.

<sup>360</sup> Ibidem, s. 411—412.

<sup>361</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Legis Ecclesiae Fundamentals. Textus prior* (1969). Typis Polyglottis Vaticanis 1971. Tekst łacińsko-polski: PPK. T. 3/3, s. 98—170.

<sup>362</sup> Ibidem, s. 149—150.

<sup>363</sup> O kodyfikacji prawa fundamentalnego, wspólnego dla Kościoła łacińskiego i Kościołów wschodnich — zob. F. D'Ostilio: *La storia del nuovo Codice...*, s. 45—48.

ostatecznie nie doczekał się promulgacji, należało się spodziewać, że nabrzmiały bogactwem treści teologicznych projekt normy „podstawowej” odegra inspirującą rolę w pracach kodyfikacyjnych Zespołu Studyjnego „De matrimonio”, zwłaszcza w zakresie szczegółowych regulacji, dotyczących sakramentalnego wymiaru małżeństwa<sup>364</sup>.

W realizacji tego zadania konsultorzy Komisji w poczuciu troski o przyznanie kapitalnego miejsca „miłości, łasce i charyzmatom”<sup>365</sup> szukali dróg kompromisu między tradycyjną doktryną i rysującymi się wyraźnie postulatami prawa „wspólnoty” (*communio*)<sup>366</sup>. Wszak po Soborze Watykańskim II trudno było ujmować małżeństwo inaczej niż w *par excellence* osobowych i eklesjalnych kategoriach: przymierza „w Panu” oraz nade wszystko „z naku wiary”<sup>367</sup> — sakramentu wyrażającego całą dynamikę życia chrzcielnych małżonków<sup>368</sup>. Przykładem preferencji i wysiłków zmierzających do realizacji takiej właśnie optyki była aktywność prominentnego członka Komisji P. Huizinga — relatora obu zespołów studyjnych, kodyfikujących prawo małżeńskie. Tym zaś, co stanowiło bodaj najbardziej czytelny wyraz reformatorskich zabiegów kanonisty (dodajmy: i po dziś dzień pozostaje kwestią newralgiczną), było formułowane przezeń retoryczne pytanie: czy jest możliwe, by sakrament małżeństwa mógł istnieć niezależnie od jakiegokolwiek związku z wiarą nupturientów, czyli jednocześnie: szafarzy i przyjmujących sakrament?<sup>369</sup>

Prawdą jest, że na płaszczyźnie teoretycznej i abstrakcyjnej łatwo było utrzymywać rozdział między wolą konsensualną (*solus consensus facit nuptias*) a wiarą ochrzczonych nupturientów, w której urzeczywistnia się sakramentalny związek. Faktycznie, zgodnie z niezmienną zasadą, przekazywaną w tradycji teologiczno-kanonicznej, od szafarzy (tu: chrześcijańskich małżonków) nie wymaga się ani *fides*, ani *probitas* do ważnego

<sup>364</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'isprazzone concillare nel principli generalt del matrimonio canonico*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. (Il Codice del Vaticano II. Vol. 6). Bologna 1991<sup>2</sup>, s. 25–27.

<sup>365</sup> „W Kodeksie chodzi (...) o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który — przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom — jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą (podkr. — A.P.)” — *Konstytucja apostołska „Sacrae disciplinae leges”* (25 I 1983). In: *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus...*; Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu..., s. 11, 13.

<sup>366</sup> Zob. A. Pastwa: „*Communio*” a prawne ujęcie małżeństwa. „*Ius Matrimoniale*” 2005, s. 7–27.

<sup>367</sup> Zob. KL, n. 59.

<sup>368</sup> Zob. J. Delicado Baeza: *El matrimonio en el misterio de Christo*. In: *Cuestiones fundamentales...*, s. 93.

<sup>369</sup> P. Huizinga: *Il matrimonio del battezzati*. In: *Fede e sacramento del matrimonio*. Torino 1976, s. 40.

administrowania sakramentu. Ale już na płaszczyźnie praktycznej i egzystencjalnej trudno było negować oczywisty fakt, że brak wiary może pozostawać w relacji przyczynowo-skutkowej z całkowitym brakiem bądź wadliwością woli w akcie zgody małżeńskiej. Toteż afirmacja skuteczności trydenckiej formuły *ex opere operato* nie mogła przeszkodzić konsultorom Komisji Odnowy KPK w badaniu możliwych implikacji prawnych braku wiary wyrażającego konsens ochrzczonego nupturienta. W planie jurydycznym (na poziomie: *voluntas, intentio*) musiało to oznaczać — również w świetle dotychczasowej doktryny i orzecznictwa — precyzyjne rozpoznanie, a następnie klarowną kwalifikację wyłączenia i błędu co do sakramentalnej godności małżeństwa<sup>370</sup>. Proces kodyfikacyjny miał zatem przynieść odpowiedź na pytania o kształt i autonomię pojęciową któregoś z wyżej wymienionych (czy też obu) tytułów nieważności małżeństwa.

Pierwsze wyniki prac Zespołu Studyjnego „De matrimonio” nad tak zarysowaną problematyką nie były jednak zachęcające. Normatywny zapis can. 1084<sup>371</sup>, traktującego o skutkach błędu prawnego (*error iuris*) w zakresie: jedności, nierozzerwalności względnie sakramentalnej godności małżeństwa, w nowej wersji, opublikowanej w Schemacie 1975, uległ zasadniczej zmianie. Obok potwierdzenia bezskuteczności niniejszego błędu, który *nota bene* przestano nazywać „zwykłym” (*simplex*), zwrot: „[...] chociażby stał się przyczyną kontraktu” (*etsi det causam contractui*), zastąpiono formułą: „[...] jeśli tylko nie wpływa na wolę” (*dummodo non afficiat voluntatem*). Najistotniejsza wszakże była okoliczność, że projekt nowego kanonu<sup>372</sup> nie zawierał wzmianki o błędzie co do sakramentalnej godności małżeństwa.

Jak się okazało, oparcie dla uzasadnienia tej dość kontrowersyjnej decyzji Komisja znalazła w tradycji kanonistycznej. Argumentowano następująco: błąd dotyczący sakramentalnej godności małżeństwa nie może wywierać skutków prawnych, ponieważ charakter sakramentalny nie zależy od woli kontrahentów; chyba że ci ostatni wyrazili wolę wykluczającą *dignitas sacramentalis* w formie kategoriycznego warunku, tzn. byłiby gotowi odrzucić samo małżeństwo, jeśli miałoby być sakramentem<sup>373</sup>.

<sup>370</sup> Zob. M.F. P o m p e d d a: *Mancanza di fede e consenso matrimoniale*. „Quaderni dello Studio Rotale” 1987, s. 41–71.

<sup>371</sup> *Simplex error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalitatem, etsi det causam contractui, non vitiat consensum matrimonialem*.

<sup>372</sup> Schemat 1975, can. 301: *Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem, dummodo non afficiat voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem*.

<sup>373</sup> *Error enim circa sacramentalem dignitatem, dummodo ambae partes contrahentes baptizate velint contrahere matrimonium unum et indissolubile, nihil efficit, cum tale matrimonium sit sacramentum independenter a voluntate partium — nisi utique*

Uważni obserwatorzy z pewnością nie przeoczyli faktu, że użycie w niniejszym wywodzie — już nie w ramach błędu prawnego, lecz w normatywnym obszarze *exclusiones* — znanej konstrukcji tzw. „woli absolutnej i przeważającej” (*voluntas absoluta et praevalens*)<sup>374</sup> z góry przekreślało traktowanie postawy przeciwnej sakramentalności jako autonomicznej *caput nullitatis*. W konsekwencji na tym etapie kodyfikacji nie mogło być mowy, by w projekcie can. 303 § 2 (Schemat 1975) znalazła się formuła: *exclusio sacramentalis dignitatis*.

W związku z podjętymi decyzjami legislacyjnymi swoje zasadnicze obiekcje wyraził komentator prac zespołu przygotowującego prawo małżeńskie U. Navarrete. Uznał on m.in. za bezpodstawne pominięcie w reformowanym kanonie o *error iuris* (can. 301 Schematu 1975) błędu co do godności sakramentalnej w sytuacji, kiedy ta i inne regulacje kodeksowe *explicite* dotyczą sakramentu małżeństwa<sup>375</sup>. Ważna wypowiedź profesora Gregorianum zbiegała się z jego nowatorskim, stanowczo wyrażanym poglądem, odwołującym się do zasady *eo ipso sacramentum*. Otóż logiczną konsekwencją przyjęcia prawdy o wyniesieniu przez Chrystusa małżeństwa ochrzczonych do godności sakramentu winna być konstatacja, że charakter sakramentalny (*sacramentalitas*) stanowi *bonum essentiale coniugii christiani*. A co za tym idzie: ochrzczeni nupturienti nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa, jeżeli pozytywnym aktem woli wykluczają sakrament<sup>376</sup>.

*exclusionem sacramenti consensui apposuerint ut veram conditionem, ita ut ipsum matrimonium non voluerint, si sit sacramentum* — ComCan 1971, s. 76.

<sup>374</sup> W pierwszej fazie reformy tok argumentacji konsultorów Komisji pozostawał zbieżny z optyką głośniejszej sentencji rotalnej c. Staffa: *Quia fidei non habet vel abiecit, rationem sacramenti matrimonio consequenter detrectat. Dummodo tamen consensus in forma praescripta eliciatur, eo ipso, ceteris concurrentibus, inter baptizatos Sacramentum efficitur, quia Sacramenti ratio inter eosdem contrahentes non ex nupturientium sed ex Christi voluntate dependet. Sacramentum ergo ex hoc capite tunc tantum deest, cum quis, ad excludendum Sacramentum, quod voluntate absoluta et praevalenti respuit, contractum quoque excludit* — dec. z 5 VIII 1949 r. c. Staffa. RRD 1949, s. 468—469, n. 2.

<sup>375</sup> U. Navarrete: *Schema iuris recogniti...*, s. 637.

<sup>376</sup> *Patet tamen Concilium praesupponere ac satis clare innuere matrimonium inter christianos non posse consistere quin sit eo ipso sacramentum, eo quod Christus omne prorsus validum matrimonium inter baptizatos ad dignitatem sacramenti evertit. Unde consequitur sacramentum constituere bonum essentiale coniugii christiani. Baptizati inter se validum matrimonium inire non possunt, si actu positivo voluntatis excludunt a suo consensu sacramentum matrimonii, eodem prorsus modo ac si quilibet contrahens excludit indissolubilitatem vinculi* (podkr. — U.N.) — *Idem: Structura iuridica matrimonii...*, s. 66. Także w kolejnej publikacji kanonista podtrzymał swój pogląd. Dowodził w niej, że Augustyńskie *bonum sacramenti* we współczesnej reinterpretacji (już w myśl doktryny encykliki Piusa XI *Casti connubii...*) zawiera dwa esencjalne komponenty: nie tylko *indissolubilitas* (mellus *stabilitas*), lecz także *sacramentalitas* — *Idem: De iure ad vitae communionem...*, s. 256—257. Zbliżone sta-



Ostrożne stanowisko Komisji w trudnym — choć bez wątpienia węzłowym — obszarze kodyfikacyjnym uzasadniał fakt, że w posoborowej kanonistyce (i orzecznictwie) ton dyskusji nadawały jednak wypowiedzi diametralnie różniące się od przywołanej opinii. Dobrym tego przykładem były — odwołujące się do Tradycji tudzież chrześcijańskiego personalizmu — publikacje J. Hervady. Ten wybitny hiszpański kanonista w sposób radykalny przecinał spekulacje na temat waloru sakramentalności w prawnej strukturze małżeństwa. Według niego nie podlega dyskusji fakt, że na fundamencie *c h r z t u* obojga nupturientów (w którym zostają oni definitywnie włączeni w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem) charakter sakramentalny utwierdza jedność i nierozzerwalność zawartego związku małżeńskiego (*matrimonium ratum non consummatum*). Prawdą jest również to, że absolutną nierozzerwalność związek ochrzczonych zyskuje w akcie dopełnienia małżeństwa. Źródło mocy sprawczej *consummatio matrimonii* tkwi w aktualizacji obrazu tajemnicy Wcielenia, kluczowej dla pełnego oznaczania i partycypacji małżonków w miłości Chrystusa-Oblubieńca do Kościoła-Oblubienicy (i wzajemnie: Oblubienicy do Oblubieńca). Na ile zatem małżeństwo chrześcijańskie symbolizuje i urzeczywistnia jedność Chrystusa z Kościołem, na tyle prawna rzeczywistość takiego małżeństwa jest związana z sakramentalnością<sup>377</sup>.

To jednak — zdaniem J. Hervady — w niczym nie zmienia faktu, że *sacramentum* nie ma żadnego znaczenia dla ukonstytuowania się węzła małżeńskiego<sup>378</sup>. Okolicznością decydującą jest tu struktura znaku sakramentalnego i związana z nią specyfika sakramentalnej intencji, radykalnie odróżniająca sakrament małżeństwa od pozostałych *sacramenta*. W przypadku innych sakramentów konieczność autonomicznej *intentio sacramenti* wynika z faktu, że znaku sakramentalnego nie konstytuują czynności porządku naturalnego. Chodzi tu o specjalne rytury religijne (*ritos específicamente religiosos, acciones eclesiales*), w których — z woli Chrystusa — czynnościom wyjętym z życia codziennego zostaje nadana nowa, specyficzna treść zewnętrzna. Dlatego też z czynnością sakramentalną (*actio sacramentalis* jako *materia proxima*) w sposób konieczny łączy się każdorazowo intencja szafarza sakramentu (*intentio sacramenti*) artykułowana w formie słownej (*verba*) tak, że owa *intentio* — stanowiąc faktor określający — objawia ogólny sens religijny i specyficzną skuteczność rytu<sup>379</sup>.

nowisko prezentował — R. Sobański: *Symulacja częstcowa w ujęciu k. 1086 § 2 a nauka o małżeństwie konstytucji „Gaudium et spes”*. ŚSHT 1969, s. 43–44.

<sup>377</sup> Zob. J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 306–313. Co się tyczy odniesień do tradycyjnej doktryny (teologicznej i kanonistycznej), podobne wnioski formułował także U. Navarrete: *Foedus coniugale, amor...*, s. 494–519.

<sup>378</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 307–308.

<sup>379</sup> J. Hervada: *Cuestiones varias sobre el matrimonio*. IusCan 1973, No 25, s. 84–85; Idem: *La Inseparabilidad...*, s. 268–269.

Inaczej rzecz się ma z sakramentalnym znakiem małżeństwa. Otóż nie może być on postrzegany jako święta czynność, czerpiąca tylko formę z rzeczywistości porządku doczesnego, poza tym — całkowicie różna od tej rzeczywistości. Wprost przeciwnie: chodzi tu o tę samą rzeczywistość naturalną, która *in radice (ex se)* zostaje przekształcona w sakrament (*actio sacramentalis* jest już czynnością świętą, bez konieczności nowej specyfikacji)<sup>380</sup>. Wnioski stąd płynące są — zdaniem J. Hervady — nie do przecenienia. Sakrament nie jest czymś dodanym do naturalnej rzeczywistości małżeństwa lub jej towarzyszącym. Nadając małżeństwu ochrzczonych charakter sakramentalny, Chrystus wynosi i włącza tę samą rzeczywistość małżeństwa naturalnego w nadprzyrodzony porządek łaski Odkupienia. Tu zaś małżonkowie chrześcijańscy jako szafarze sakramentu — „ograniczając” się do małżeńskiego daru osób — są wyłącznie pośrednikami (*mediación instrumental*) działającego Odkupiciela. W zgodnym z naturą, wzajemnym oddaniu się sobie oznaczają oddanie Chrystusa Kościołowi, a w zgodnym z naturą wzajemnym przyjęciu pozostają znakiem przyjęcia Kościoła przez Chrystusa. Tym samym — ze strony ochrzczonych nupturientów — intencja zawarcia małżeństwa jest jedyną i wystarczającą intencją do ukonstytuowania się *sacramentum matrimonii* (*la intencionalidad contractual es, por institución divina, intencionalidad sacramental*)<sup>381</sup>.

J. Hervada idzie wszakże jeszcze o krok dalej. Jedynym działającym w porządku nadprzyrodzonym jest Chrystus — Dar aktualizowany niezmiennie *ex opere operato* w ważnie zawartym małżeństwie ochrzczonych. Skoro zaś sakramentalność pozostaje wyłącznie domeną Chrystusa (*siempre en virtud de la voluntad de Cristo*), to wynika stąd jednoznacznie, że *sacramentum* nie może zależeć ani od wiary, formacji czy świętości szafarzy (ochrzczonych małżonków), ani nawet od formy, w której związek ten jest kreowany (forma kanoniczna lub cywilna)<sup>382</sup>. Małżonkowie chrześcijańscy bowiem zawierają *z a w s z e* małżeństwo sakramentalne, w przeciwnym razie nie zawierają go wcale<sup>383</sup>.

<sup>380</sup> I d e m: *Cuestiones varias...*, s. 85; I d e m: *La Inseparabilidad...*, s. 269.

<sup>381</sup> I d e m: *Cuestiones varias...*, s. 84–85.

<sup>382</sup> Ibidem, s. 85–86. Zdaniem J. Hervady, tu ograniczona miałaby być także władza hierarchii kościelnej administrującej sakramentami: *La Jerarquía eclesíastica tiene un clara administración sobre los medios salvíficos, pero esa administración no le ha sido dada — de modo inmediato y directo — en el caso del matrimonio, puesto que no es la Jerarquía quien es ministro de ese sacramento, sino los contrayentes y aún en el sentido indicado. Por tanto, Jerarquía no puede denegar lo que no tiene en administración* — ibidem, s. 86.

<sup>383</sup> Lapidarnie oddaje tę myśl zgrabna synteza J. Hervady: *No es pensable un matrimonio meramente natural entre bautizados. Si es matrimonio, es „ipso facto” sacramento; y si no es matrimonio válido, ni es sacramento, ni es matrimonio* — ibidem.

Wobec wyraźnej dominacji w kanonistyce i jurysprudencji podobnych ujęć *sacramentum matrimonii*<sup>384</sup>, których wyznacznikiem był automatyzm zasady *eo ipso sacramentum*, trudno się dziwić, że większość konsultorów Komisji w pierwszej fazie kodyfikacji podawała w wątpliwość jakikolwiek (a więc także: pośredni) wpływ wiary ochrzczonych nupturientów na ukonstytuowanie się sakramentalnego małżeństwa<sup>385</sup>. Charakterystyczna dla tego etapu prac Komisji była — odnotowana w „Communicationes” — zachowawcza postawa zespołu studyjnego, powołanego do zbadania nadesłanych uwag organów konsultacyjnych. Powtarzające się w wotach otwarte stawianie kwestii relewancji wiary nupturientów: *utrum omnis contractus matrimonialis inter baptisatos sit „eo ipso sacramentum” etiam si partes contrahentes fide careant* — w rzeczy samej wymagało klarownej odpowiedzi Komisji. Niestety, stanowisko zajęte przez konsultorów tak naprawdę oznaczało brak stanowiska: *Consultores unanimiter fatentur non esse nostrae Commissionis hanc dirimere et usque dum quaestio theologica ab organis competentibus non solvetur alio modo*<sup>386</sup>. Należy przypuszczać, że nie pozostało to bez wpływu na wynik głosowania w sprawie dołączenia w kanonie o błędzie prawnym (can. 301) sformułowania: *vel sacramentalem dignitatem*<sup>387</sup>, nie mówiąc już

<sup>384</sup> Zob. np. V. Reina: *La simulación parcial en el matrimonio canónico*. IusCan 1974, No 27, s. 41. Tradycyjny nurt w orzecznictwie rotalnym reprezentuje m.in. znana sentencja c. Masala, z 20 XI 1969 r.: *Non exstat (...) coniugium inter christianos quin sit Sacramentum (...). Nullomodo ergo dicendum erit irritum connubium initum cum intentione positiva excludendi ex eo rationem sacramenti, quia ut Gasparri docet: „Intentio ministris est necessaria ad ritum sacramentalem ponendum (In casu: ad ritum matrimoniale); sed hoc posito, quod ille ritus habeat sacramenti rationem et effectus sacramentales producat, non pendet ab intentione ministris, sed ab institutione Christi” (De matrimonio, Romae, 1932. Vol. II, p. 827). Irritum vero est matrimonium si quis voluntate positiva ita rationem sacramenti recuset ut ipsum matrimonium nolit si hoc sine sacramento consistere nequeat: ut cum e. g. quis diceret: „contraho tecum, sed nolo sacramentum, et si sacramentum fleret, tunc nolo matrimonium”. Hoc in casu matrimonium nullum est ex defectu consensus „tunc nolo matrimonium”, ratione sacramenti exclusa per conditionem appositam „et si sacramentum fleret” — RRD 1969, s. 1033—1034, n. 3—4.*

<sup>385</sup> M. F. P o m p e d d a: *Mancanza di fede...*, s. 45.

<sup>386</sup> ComCan 1977, s. 122.

<sup>387</sup> Wobec nieuzyskania większości dla tej propozycji (placet — 3, non placet — 3, se abstinent — 2) treść can. 301 pozostała bez zmian. Zaprotokółowany przebieg dyskusji był następujący: *Unus Consultor concordat circa hanc propositionem. Ipse enim tenet quod si error circa sacramentalem dignitatem matrimonii afficiat voluntatem, matrimonium est nullum. Duo Consultores autem negant quod matrimonium sit nullum quando error circa sacramentalitatem afficiat voluntatem, quia qui errat circa sacramentalitatem matrimonii habet tamen voluntatem praevalentem faciendi verum matrimonium, quod obiective non datur quin sit eo ipso sacramentum; ut habeatur enim matrimonium nullum ex capite erroris circa ipsius sacramentalem dignitatem, oportet ut exclusio sa-*

o braku jakiegokolwiek wzmianki na temat możliwości zastosowania takiej samej formuły w kanonie o symulacji małżeńskiej (can. 303 § 2). W tej materii niczego nowego nie przyniosły też prace Goetus studiorum „De iure matrimoniali” w roku 1978.

Była już okazja wspomnieć, że nowe impulsy do reintegracji doktryny *de sacramento matrimonii* płynęły z wyników prac Międzynarodowej Komisji Teologicznej, ogłoszonych w grudniu 1977 roku<sup>388</sup>. Zanim jednak można się było spodziewać pierwszych reakcji na *Propositiones...* ze strony Komisji Rewizji KPK, owo otwarcie nowych horyzontów badawczych stało się dla niektórych kanonistów — w mniejszym lub większym stopniu — inspiracją do formułowania śmiałych propozycji: uwzględnienia waloru prawnego sakramentalności w przyszłych normach kodeksowego *ius matrimoniale*.

Właśnie w tym czasie ukazał się w „Periodica...” głośny artykuł Z. Grocholewskiego, pod wiele mówiącym tytułem<sup>389</sup>, wieńczący wcześniejsze badania tego znakomitego autora<sup>390</sup>. Punktem wyjścia niniejszego studium była kwestia, czy jest dziś do utrzymania, powołująca się na absolutną nierozdzielność małżeństwa ochrzczonych i sakramentu, a rozpowszechniona w pokodeksowej (CIC 1917) kanonistyce i jurysprudencji, opinia, że z małżeńskiego kontraktu nie można wykluczyć *dignitas sacramentalis* w ten sam sposób (i z tym samym skutkiem), jak *bonum prolis*, *bonum fidei* oraz *matrimonii indissolubilitas*. Szerszy zaś kontekst tak zarysowanego problemu wyznaczał z rozmysłem artykułowany przez kanonistę — a skierowany *implicite* do Komisji Odnowy KPK — postulat dbałości o konieczną spójność (merytoryczną i formalną) przyszłych zapisów normatywnych, odpowiadających aktualnym kanonom: 1012 § 2, 1084 oraz 1086 § 2<sup>391</sup>.

W ukazanym spektrum różnych poglądów na temat *exclusio dignitatis sacramentalis* Z. Grocholewski uwypuklił — prezentowane przez zdecydowaną większość kanonistów i sędziów rotalnych — stanowisko negujące

*cramentalitatis sit praevalens scilicet ut ponatur tamquam conditio explicita* — ibidem, s. 374.

<sup>388</sup> Ważne treści dla omawianych tu zagadnień znalazły się w drugim i trzecim rozdziale cytowanego już dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej: 2. *De sacramentalitate matrimonii christianorum necnon de iligamine inter baptismum et matrimonium sacramentale*; 3. *De relatione inter matrimonium creationis et matrimonium sacramentum* — Commissio Theologica Internationalis: *Propositiones...*, s. 26–29.

<sup>389</sup> Z. Grocholewski: *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*. PRMGL 1978, s. 283–295.

<sup>390</sup> Zob. I d e m: *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*. Neapoli 1973, s. 31–42. Od razu zauważmy, że obszerny i pogłębiony wykład odnośnych tez zawartych w tej monografii pomieścił autor w późniejszej artykule — I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*. ME 1996, s. 223–239.

<sup>391</sup> Zob. I d e m: *Crisis doctrinae...*, s. 283–284.

możliwość sformułowania autonomicznej intencji wykluczenia sakramentalności małżeństwa, w przeciwieństwie do usankcjonowanych zapisem can. 1086 § 2 (CIC 1917) możliwości wykluczenia pozytywnym aktem woli jednego z trzech tradycyjnych *bona matrimonii*. Sakramentalność w takim ujęciu mogłaby być wykluczona jedynie w przypadku postawienia warunku: *contraho tecum sed nolo sacramentum, et si sacramentum fieret tunc nolo matrimonium*, co jednakże nie miałoby już żadnego związku z symulacją częściową, a byłoby tożsame z wykluczeniem samego małżeństwa (symulacja całkowita)<sup>392</sup>.

Wszelako niniejsze „tradycyjne” podejście do *sacramentalitas* nie wytrzymuje — zdaniem Z. Grocholewskiego — krytyki, z co najmniej dwóch powodów: razi ekskluzywizm przyjętego rozwiązania tudzież wynikające z niego zamieszanie konceptualne. W opinii wybitnego polskiego kanonisty, nie znajduje wystarczającego uzasadnienia stosowanie wspomnianej konstrukcji prawnej tylko w odniesieniu do *dignitatis sacramentalis* w sytuacji, gdy konstrukcja ta równie dobrze mogłaby być użyta w odniesieniu do jedności, nierozzerwalności i prawa do aktu małżeńskiego<sup>393</sup>. To z kolei wzbudza oczywisty zamęt pojęciowy, którego wyrazem jest brak konsekwencji w odwoływaniu się do dwóch porządków: ontologicznego i psychologicznego. Przykładowo, kto wyklucza jedność lub nierozzerwalność małżeństwa — z perspektywy ontologicznej — wyklucza samo małżeństwo, ponieważ nie może ono istnieć bez swych istotnych przymiotów. Nie sposób jednak nie zauważyć, że kodeks (CIC 1917), rozróżniając między symulacją całkowitą a symulacją częściową, daje pierwszeństwo optyce psychologicznej. Właśnie *in ordine psychologico* (patrząc z perspektywy nupturientów)<sup>394</sup> można myśleć, że chce się prawdziwego małżeństwa; także wtedy, gdy odrzuca się jedność i nierozzerwalność, czy też ukierunkowanie na potomstwo. To samo należałoby powiedzieć o potencjalnym wykluczeniu godności sakramentalnej. Toteż niezrozumiały musi się wydawać pogląd, wedle którego przypadki trojakich wykluczeń (*exclusio unitatis, exclusio indissolubilitatis, exclusio iuris ad coniugalem actum*) konsekwentnie sytuuje się w płaszczyźnie psychologicznej, natomiast

<sup>392</sup> Autor dostrzegał tu znaczący wpływ P. Gasparriego (głównego twórcy CIC 1917) na upowszechnienie w doktrynie i orzecznictwie takiego właśnie stanowiska — zob. P. Gasparri: *Tractatus canonicus...*, Vol. 2, s. 46, n. 827, s. 86, n. 907; Z. Grocholewski: *Crists doctrinae...*, s. 284—285; Idem: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 224.

<sup>393</sup> Kanonista podaje przykład: *Si quis vult matrimonium solubile tantum, non vult verum matrimonium, seu eo ipso excludit verum matrimonium, non datur enim matrimonium quin sit indissolubile* — Idem: *Crists doctrinae...*, s. 286.

<sup>394</sup> Jak podkreśla Z. Grocholewski, perspektywa psychologiczna ma decydujące znaczenie praktyczne w kwalifikacji różnych okoliczności (*fattispecte*) w procesach o nieważność małżeństwa — zob. Idem: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 226.

ewentualny *casus* wykluczenia sakramentalności sprowadza się wyłącznie do porządku ontologicznego<sup>395</sup>.

W przywołanym stanowisku, reprezentatywnym dla większości przedstawicieli doktryny i orzecznictwa, Z. Grocholewski dostrzegł i inne niekonsekwencje. Podkreśla się mianowicie, że nie jest wymagane, by intencja ochrzczonych nupturientów była skierowana ku *sacramentalitas* (w związku z wzajemnym udzielaniem sobie i przyjęciem sakramentu), ponieważ wystarcza ukierunkowanie aktu woli na „naturalny” przedmiot kontraktu. Rzeczywiście, niepodważalne jest nauczanie Kościoła, wedle którego godność sakramentalna nie zależy od woli ludzkiej, lecz pochodzi z ustanowienia Bożego. Szkopuł w tym, że niniejsza konstatacja równie dobrze może być odniesiona np. do nierozzerwalności małżeństwa (czy też innych *elementa essentialia*). Wszak — podobnie — wola nupturientów nie musi być bezpośrednio skierowana ku *indissolubilitas*, bo wystarcza, że chcą oni prawdziwego małżeństwa. Analogicznie zatem: nierozzerwalność jako istotny przymiot każdego związku małżeńskiego pochodzi wprost *ex institutione divina*, tym samym nie zależy od woli małżonków. Otwarte przeto pozostaje pytanie, dlaczego wykluczenie nierozzerwalności, jedności i ukierunkowania na potomstwo może — autonomicznie — skutkować nieważnością małżeństwa, a już do *exclusio sacramentalitatis* należy przykładać inną miarę<sup>396</sup>.

Logikę swego wyводу Z. Grocholewski podbudował dodatkową argumentacją. Twierdzenie, że intencja nupturientów nie musi być ukierunkowana ani na sakramentalność, ani na nierozzerwalność, bynajmniej nie stoi w sprzeczności z klasycznym *adagium: nihil volitum quin praecognitum*; wprost przeciwnie, nietrudno w tej samej filozofii scholastycznej znaleźć przesłanki uzasadnienia tak sformułowanej tezy. Należy mianowicie skorzystać ze znanego rozróżnienia: *volitum in se* oraz *volitum in alio*<sup>397</sup>. Otóż rzecz chciana *in se* musi być uprzednio poznana w swej tożsamości i ma tu pełne zastosowanie wspomniane *adagium*. Natomiast zupełnie inaczej traktowana jest rzecz chciana *in alio*. *Volitum in alio* — w naszym przypadku: *sacramentalitas*, jest tym, co w sposób nierozdzielny jest związane z *volitum in se*, czyli *matrimonium (contractus)*. Aby sakramentalność była realnie chciana przez chrześcijańskich nupturientów, nie jest konieczne, by poznali oni zarówno samą *dignitas sacramentalis*, jak i jej trwały związek z małżeństwem. Kontynuując tę myśl, arcybiskup Z. Grocholewski

<sup>395</sup> Zob. I d e m: *Crisis doctrinae...*, s. 286–287.

<sup>396</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>397</sup> Zob. I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 234–235. Dodajmy, że autor posilkował się tu analizą, którą 30 lat wcześniej przeprowadził w dziedzinie prawa małżeńskiego F. Hürth: *Defectus consensus in matrimoniis acatholicorum*. PRMGL 1948, s. 212–215.

wyjaśniał: Tak jak w porządku egzystencjalnym nie może istnieć rzecz bez elementów nierozdzielnie z nią związanych, tak w porządku wolitywnym nie można prawdziwie chcieć jakiejś rzeczy, dopóki w akcie woli — przynajmniej *implicite* — nie zostanie zawarte wszystko, co nierozdzielnie wiąże się z tą rzeczą, nawet jeśli nie zostało to objęte procesem poznania. „Kto rzeczywiście chce małżeństwa, logicznie chce wszystkiego, co w sposób nierozdzielny pozostaje obiektywnie związane z małżeństwem (jedność, nierozzerwalność, co się zaś tyczy związku ochrzczonych — sakramentalność), nawet gdyby nie zostało to przez niego poznane, nawet gdyby co do tego był on w błędzie, nawet gdyby jego intencja nie była *explicite* ku temu skierowana”<sup>398</sup>. Innymi słowy, intencja ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, nie musi być bezpośrednio skierowana ku charakterowi sakramentalnemu (*objectum volitum in alio*), co wszakże nie oznacza, że jego wykluczenie pozytywnym aktem woli nie powoduje nieważności małżeństwa<sup>399</sup>.

Współczesna doktryna teologiczno-kanoniczna pozwala z kolei jeszcze pełniej zrozumieć prawdę, że sakramentalność *non ab intentione contrahentium pendet sed ex institutione divina*<sup>400</sup>. Zdaniem Z. Grocholewskiego, na kanwie soborowego Magisterium w pełni uprawniona wydaje się konstatacja o dwóch przyczynach sprawczych małżeństwa<sup>401</sup>. Bóg jako *causa efficiens matrimonii qua talis* jest twórcą małżeńskiej instytucji rozumianej abstrakcyjnie — z jej istotą, przymiotami, godnością sakralną i sakramentalną (w związku ochrzczonych); komponentami, które w sposób oczywisty pozostają poza zasięgiem jakiejkolwiek arbitralności nupturientów (małżonków). Przyczyną sprawczą konkretnego małżeństwa pozostaje zaś *consensus matrimonialis*, czyli osobowy akt woli mężczyzny (Titio) i kobiety (Caia), aplikujący prawa naturalnego i nadprzyrodzonego porządku ustanowionego przez Boga<sup>402</sup>. Tak samo zatem wyłącznie w woli Bożej, a nie w woli małżonków znajduje umocowanie fakt, że prawdziwe małżeństwo cechuje się nierozzerwalnością, jak i okoliczność, że taki związek między ochrzczonymi jest sakramentem. Toteż trudno racjonalnie wyjaśnić, dlaczego wykluczenie nierozzerwalności powoduje nieważność małżeństwa, a wykluczenie sakramentalności nie miałyby skutkować w ten sam sposób. Wszak i w jednym, i w drugim przypadku chodzi o elementy (*elementa*), bez których — z woli Bożej — chrześcijańskie małżeństwo nie może istnieć<sup>403</sup>.

<sup>398</sup> Z. Grocholewski: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 235–236.

<sup>399</sup> Zob. Idem: *Crisis doctrinae...*, s. 287–288.

<sup>400</sup> Ibidem, s. 288.

<sup>401</sup> Autor nawiązywał tu do interesującego artykułu, który krótko po Soborze wyszedł spod pióra znanego kanonisty — O. Robleda: *Causa efficiens matrimonii iuxta Const. „Gaudium et spes” Conc. Vaticanum II*. PRMCL 1966, s. 354–380.

<sup>402</sup> Zob. Z. Grocholewski: *Crisis doctrinae...*, s. 288–289.

<sup>403</sup> Zob. ibidem, s. 289; Idem: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 227.

Prawda o dwóch przyczynach sprawczych małżeństwa wymaga jednak uzupełnienia. Nie należy zapominać, że Bóg (Chrystus) jest także twórcą każdego konkretnego związku małżeńskiego. I dlatego w próżnię trafiały argumenty kanonistów, którzy *assumptio contractus naturalis ad ordinem supernaturalem* chcieliby rozpatrywać wyłącznie na poziomie małżeństwa jako takiego (*in sua ratione formali, in abstracto*). Ujawniając ową niespójność gnozeologiczną, Z. Grocholewski zdecydowanie sprzeciwił się tezie, że wyniesienie *contractus naturalis* do porządku nadprzyrodzonego prowadzi do prostej konkluzji o wyłącznej relewancji prawnej naturalnych elementów tegoż kontraktu<sup>404</sup>.

Nie można się zgodzić z sytuowaniem sakramentalności na linii *quid accessorium* w rozumieniu sprzyjających integralności i doskonałości małżeństwa nieesencjalnych praw i obowiązków małżeńskich. Nie jest bowiem czymś jedynie pomocniczym i akcydentalnym to, bez czego małżeństwo po prostu nie może istnieć. Polemizując ze wspomnianą — cokolwiek by powiedzieć, rozpowszechnioną — opinią, Z. Grocholewski przypomniał, że w nomenklaturze scholastycznej funkcjonuje termin: *accessorium necessarium*, który *explicite* odnosi się do istotnego przymiotu (*proprietas essentialis*). Wniosek nasuwa się sam: sakramentalność jest istotnym przymiotem w małżeństwie między dwójgiem ochrzczonych, podobnie jak jedność i nierozzerwalność są istotnymi przymiotami każdego małżeństwa. Dlatego popada się w sprzeczność, gdy z jednej strony afirmuje się zasadę: (...) *inter baptizatos nequid matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum* (can. 1012 § 2), a jednocześnie z drugiej strony nie przyjmuje do wiadomości, że pozytywne wykluczenie sakramentalności nie skutkuje wadą konsensu (can. 1086 § 2). Tak samo niezrozumiałe pozostaje opuszczenie w nowej wersji can. 1084 (w Schemacie 1975) wzmianki o *error circa sacramentalem dignitatem*<sup>405</sup>. I dlatego arcybiskup Z. Grocholewski nie miał wątpliwości, że przed Komisją Reformy KPK — w newralgicznym obszarze *ius*

<sup>404</sup> I d e m: *Critica doctrinae...*, s. 290. *Sacramentalitas, proinde, est aliqua „qualitas” nova (relate ad alla matrimonialia) quae competit matrimonio christianorum. Eadem qualitas: a) supponit quidem elementa naturalia contractus matrimonialis, b) at notionem matrimonii inter christianos ditto modo reddit et c) est talis momenti — et hoc fortiter sublinendum est — ut absque ea matrimonium exstare nequit — ibidem, s. 290—291.*

<sup>405</sup> W przedmiocie unormowania *dignitas sacramentalis* w przyszłych kodeksowych, odpowiadających aktualnym kanonom 1084, 1086 § 2, kanonista podkreślał konieczność logicznej spójności: *Adesse debere mihi videtur logicam relationem inter can. 1084 et can. 1086 § 2, quatenus uterque canon logice respicere potest tantum elementa absque quibus verum matrimonium haberi nequit, seu circa quae — ut matrimonium sit nullum — non sufficit simplex error (can. 1084) sed requiritur positiva exclusio (can. 1086 § 2) — ibidem, s. 294.*



*matrimoniale* — stało wciąż nie zrealizowane zadanie koherentnego unormowania sakramentalnego wymiaru małżeństwa<sup>406</sup>.

Niniejszy, ważny głos w dyskusji nad celowością nadania autonomicznego waloru prawnego *dignitas sacramentalis* w kanonie o symulacji nie pozostał niezauważony. Argumentację Z. Grocholewskiego niemiecki kanonista B. Bruns potraktował jako asumpt do otwartego stawiania kwestii, czy w świetle chrystocentrycznie i eklezjologicznie zorientowanej doktryny małżeńskiej Vaticanum II nie powinna zostać zrewidowana zasada, wedle której umowa małżeńska i sakrament realnie są uważane za identyczne<sup>407</sup>.

B. Bruns zwrócił uwagę Komisji Odnowy KPK na okoliczność, że nie wszystkie wykluczenia, które powinny się znaleźć w reformowanym can. 1086 § 2, dają się wyprowadzić z tradycyjnie rozumianego przedmiotu konsensu<sup>408</sup>. Mogą však zostać wypełnione wszystkie przewidziane prawem warunki kontraktowe, a mimo to małżeństwo zawierane między ochrzczonymi okaże się nieważne; tak będzie w sytuacji wykluczenia sakramentalności pozytywnym aktem woli. Nie można bowiem przeoczyć prawnych skutków aplikacji doniosłego *principium* ogólnej nauki o sakramentach. Wymaga ono od szafarzy — a więc także od chrześcijańskich nupturientów (szafarzy, a zarazem przyjmujących *sacramentum matrimonii*) — intencji minimalnej: czynienia tego, co czyni Kościół<sup>409</sup>. Dlatego też konsekwentnie, oprócz postulatu wpisania do kanonu o wykluczeniach formuły *exclusio (...) dignitatis sacramentalis* — w związku z reformą can. 1099 (CIC 1917) — należy optować za wycofaniem nowej regulacji, uwalniającej od formy kanonicznej tych katolików, którzy formalnym aktem wystąpili z Kościoła<sup>410</sup>. Wywód B. Brunsza zamykało retoryczne pytanie: czy można nadal podtrzymywać twierdzenie o sakramentalności *eo ipso* takiego związku w sytuacji, gdy

<sup>406</sup> Zob. ibidem, s. 289, 292–295.

<sup>407</sup> Zob. B. Bruns: *Die Vertragstheorie im Eherecht...*, s. 13–14, 24–25.

<sup>408</sup> Zdaniem B. Brunsza, kanoniczna reguła, że wszystkie braki konsensu są wywodzone bezpośrednio z jego formalnego przedmiotu, ma — jak się zdaje — wyjątek, skoro wykluczenie sakramentalności przy zawieraniu chrześcijańskiego małżeństwa ewidentnie nie ma pozytywnego korelatu w przedmiocie zgody małżeńskiej — ibidem, s. 13.

<sup>409</sup> B. Bruns przypomniał tu naukę Soboru Trydenckiego: *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem facientium quod facit Ecclesia: an. s. (podkr. — A.P.)* — Sessio VII. 3 III 1547. *Canones de sacramentis in genere*. Can. 11 — DS 1611.

<sup>410</sup> Schemat 1975, can. 319: §1 — *Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta est nec actu formali aut notorie ab ea defecerit, salvis praescriptis § 2 (podkr. — A.P.)*.

nupturienci z całą pewnością nie mają wspomnianej minimalnej intencji sakramentalnej?<sup>411</sup>.

Wobec niesatysfakcjonujących dotychczasowych ujęć *dignitas sacramentalis* w opracowywanym przez Komisję Odnowy KPK prawie małżeńskim, swoje autorskie dezyderaty — owoc kompleksowego i pogłębionego podejścia do problemu — przedstawiła O. Fumagalli Carulli<sup>412</sup>. Ta wybitna kanonistka była zdania, że oparciem dla przyszłych zapisów normatywnych w analizowanym zakresie winno się stać poszukiwanie spójnej wizji doktrynalnej, obejmującej trzy obszary tematyczne: prawną kwalifikację braku wiary, błąd co do godności sakramentalnej oraz wykluczenie sakramentu pozytywnym aktem woli<sup>413</sup>.

Według O. Fumagalli Carulli w badaniu zagadnienia waloru prawnego wiary na pełną afirmację zasługuje podstawowa w systemie teologii małżeństwa zasada, że ukonstytuowanie się sakramentu jest wyłącznie domeną działającego („tu i teraz”) Chrystusa, a współudział ochrzczonych małżonków sprowadza się do samej aktualizacji znaku sakramentalnego<sup>414</sup>. Rzecz jasna, stawiając niniejszą kwestię, już nie na poziomie abstrakcyjnej metafizyki katolickiej (*aspetto essenzialista*), ale z uwzględnieniem i osobowego, i psychologicznego wymiaru formowania się sakramentalnego przymierza małżeńskiego (*aspetto esistenzialista*), nie sposób uciec od pytania o dyspozycję nupturientów jako szafarzy i przyjmujących sakrament. Tu jednak należy — zdaniem kanonistki — zająć zdecydowane stanowisko: jakkolwiek w płaszczyźnie duszpasterskiej misją Kościoła jest promocja chrześcijańskich postaw oblubieńców (narzeczonych, małżonków) mająca na celu ich zaangażowanie w życie sakramentalne, to w aspekcie ściśle prawnym nie ma możliwości określenia, ile (*quantum*) wiary nupturientów miałyby wystarczać do ważności sakramentu. Należy zatem pozostać przy precyzyjnych kryteriach ustalonych w tradycji teologiczno-prawnej, wedle których do zaistnienia sakramentu wystarcza naturalny związek dwojga ochrzczonych (*contractus inter baptizatos*), nie jest zaś wymagany element wiary (*contractus inter credentes*). Jego brak u nupturientów (podobnie jak pozostawanie w stanie grzechu

<sup>411</sup> B. Bruns: *Die Vertragslehre im Ehe recht...*, s. 14. Zauważmy, że podobne zastrzeżenia pod adresem Komisji zgłaszał B. Primetshofer: *Pastorale Anfragen...*, s. 265; Idem: *Überlegungen zum Ehe recht...*, s. 141.

<sup>412</sup> Tak charakter ma przywoływane już, ważne studium autorki z 1979 r. — O. Fumagalli Carulli: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 28—54.

<sup>413</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>414</sup> W związku z tym w mocy pozostaje klasyczne *principium*, w równej mierze dotyczące wszystkich sakramentów, że skuteczność *sacramentum* nie zależy od wiary nupturientów. Klarownym tego wyrazem jest, wedle kanonistki, m.in. nauka św. Tomasza — zob. STh, III, q. 68, a. 8.

śmiertelnego), poza negatywnym skutkiem braku owocności, nie jest w stanie — sam w sobie — przeszkodzić ważności sakramentu<sup>415</sup>.

W ocenie O. Fumagalli Carulli prawna konstrukcja błędu dotyczącego godności sakramentalnej odnosi się już do innego stanu faktycznego: podmiot nie tylko nie ma i nie realizuje żywej wiary, ale pozostaje w stanie ignorancji co do natury sakramentalnej węzła, lub wręcz uważa, że małżeństwo kanoniczne nie jest wcale sakramentem. Ów stan faktyczny słusznie został objęty w can. 1084 (CIC 1917) — w tym samym planie, co okoliczności faktyczne błędu w zakresie istotnych przymiotów małżeństwa — formułą nieskutecznego prawnie: *error simplex*. Kanonistka zwróciła uwagę, że to rozwiązanie wychodzi naprzeciw logice sakramentalnej, wedle której w opisywanym przypadku wdrożona zostaje klasyczna zasada: *supplet intentio faciendi id quod facit Ecclesia*, oparta na — wyrażonej przynajmniej wirtualnie — „intencji ogólnej” (*volontà „generale”, anche solo virtuale*). Ta ostatnia zaś jest realizowana wedle eksplikowanej przez kanonistkę reguły adhezji<sup>416</sup>, czyli domniemania zgodności intencji ochrzczonych nupturientów z wolą wspólnoty kościelnej — także wtedy, gdy niniejsza wola jest niedostatecznie zrozumiana, czy nawet pozostaje nierozpoznana<sup>417</sup>.

Wspomniana „intencja ogólna” stanowi — w przekonaniu O. Fumagalli Carulli — klucz do prawnej analizy trzeciego badanego obszaru, tj. możliwego wykluczenia godności sakramentalnej pozytywnym aktem woli. Aprobata bowiem domniemania, że podmiot zwykle działa w ramach porządku Kościoła (*il soggetto voglia aderire all'ordinamento della Chiesa*), nie wyklucza sytuacji, gdy *intentio generalis* nie jest aktualizowana, ponieważ podmiot wyraża wolę przeciwną do tej intencji<sup>418</sup>. Autorka wiele

<sup>415</sup> O. Fumagalli Carulli: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 48–49. Tu wszakże kanonistka zwróciła uwagę, iż Magisterium Soboru Watykańskiego II, podkreślając doniosłość wiary osobowej w owocnym przyjęciu sakramentu, temperuje pewien automatyzm trydenckiej zasady *ex opere operato*. Najlepiej wyrażają to słowa Konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*”: „Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddawania Bogu należnej czci i pełnienia miłości” — KL, n. 59; O. Fumagalli Carulli: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 49–50.

<sup>416</sup> Zob. Eadem: *Il matrimonio canonico dopo il Concilio...*, s. 106–108.

<sup>417</sup> *Volontà generale presente, secondo antiche e sempre ripetute asserzioni, ogni volta che si voglia fare „ciò che i cristiani fanno”, ponendo il proprio matrimonio sotto il segno di un qualcosa di sacro. Proprio per questo vi può essere in questo caso quella fruttuosità del Sacramento che invece è esclusa dalla mancanza di fede. L'„intentio generalis”, un antico istituto proprio alla teologia sacramentale, spiega dunque anche sul piano giuridico le ragioni dell'irrelevanza dell'errore o dell'ignoranza circa la „sacramentalis dignitas”* — Eadem: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 50.

<sup>418</sup> Ibidem, s. 50–51.

uwagi poświęciła badaniu teologicznego sensu tak sformułowanej *intentio contraria*, przypominając wymóg zakorzenienia prawa małżeńskiego w fundamentach *theologia sacramenti* (a nie na odwrót)<sup>419</sup>. Otóż przyjętą w dyscyplinie Kościoła zasadę nierozdzielności kontraktu i sakramentu implikuje — uwypuklona w magisterium Vaticanum II — prawda doktrynalna: dla chrześcijańskich oblubieńców porządek stworzenia żadną miarą nie może być izolowany od Chrystusowego dzieła Odkupienia. Cóż tedy innego można powiedzieć o ochrzczonej nupturienice, który wyklucza sakramentalność, jak nie to właśnie, że daremnie usiłuje „amputować” nadprzyrodzony wymiar swego małżeństwa i usytuować je poza historią zbawienia? Ponieważ nie jest dlań możliwe cofnięcie się do porządku stworzenia, nie będzie w stanie spełnić zamiaru zawarcia wyłącznie naturalnego kontraktu. Dlatego należy uznać, że wskutek niniejszego wykluczenia nie może zaistnieć sakrament, a zgodnie z zasadą *inseparabilitas inter contractum et sacramentum*, taka umowa małżeńska będzie nieważna<sup>420</sup>.

Czy tak sformułowana konkluzja daje się uzgodnić z obowiązującą tradycyjną zasadą *ex opere operato*? Jeśli w sakramencie nupturienicy otrzymują łaskę Chrystusa, czy mówienie o wykluczeniu godności sakramentalnej, skutkującym nieważnością małżeństwa, nie oznacza przypadkiem nieortodoksyjnego przyznania siły sprawczej (i waloru prawnego) *opus operantis*? — śmiało stawiała problem kanonistka. Aby móc pozytywnie odpowiedzieć na te pytania, trzeba najpierw dostrzec, że zasada *ex opere operato* jest bezpośrednio powiązana z płaszczyzną owocności (*la fruttuosità del Sacramento*), co w terminologii prawnej częściej nazywa się skutecznością sakramentu (*la validità suppone la efficacia del Sacramento*). Nieprzypadkowo zatem — tym razem opierając się na nauce Soboru Trydenckiego — O. Fumagalli Carulli postanowiła wykazać nieadekwatność prób przeciwstawienia *opus operantis* nupturientów działaniu *ex opere operato* samego Chrystusa<sup>421</sup>.

<sup>419</sup> W związku z tym autorka podawała w wątpliwość „tradycyjny” punkt widzenia: *La dottrina canonistica, che può considerarsi oggi la più diffusa, limita, come è noto, la simulazione invalidante alla sola esclusione degli elementi naturali del contratto, cioè del „tria bona matrimonii”, muovendo dalla considerazione che se il contratto è elevato a Sacramento e se contratto e Sacramento sono inseparabili, l'intenzionalità contrattuale — e solo quella — è da ritenersi per istituzione divina intenzionalità sacramentale — ibidem, s. 51.*

<sup>420</sup> Zob. ibidem, s. 51–54. Kanonistka nawiązuje tu bezpośrednio do teologiczno-prawnych konkluzji, zawartych w cytowanym już znakomitym studium — E. Corecco: *Die Lehre der Untrennbarkelt...*, s. 428–429.

<sup>421</sup> O. Fumagalli Carulli: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 52–53.

Z treści kanonów 6. i 8. pomieszczonych w dekrete trydenckim *De sacramentis in genere*<sup>422</sup> jasno wynikało, że sakramenty Nowego Przymierza udzielają łaski *ex opere operato*, gdy spełniony jest podstawowy warunek, a mianowicie: podmiot intencjonalnie nie spowoduje zaistnienia przeszkody (*obex*), która uniemożliwiłaby mu przyjęcie sakramentu. Historycznie chodziło — jak zauważyła kanonistka — o uniknięcie dwóch ekstremizmów i błędów zarazem. Po pierwsze, subiektywizm luterński wiązał udział w łasce sakramentalnej nie z obiektywnym działaniem Chrystusa, ale wyłącznie z subiektywną wiarą podmiotu. Po drugie zaś, przesadne akcentowanie zasady *ex opere operato*, aż do przyjęcia jej automatyzmu, ocierało się o granice magii. Toteż Ojcowie Soboru — w cytowanym can. 6 — uwarunkowali aktualizację zasady *ex opere operato* brakiem działań ze strony przyjmującego sakrament, które stwarzałyby przeszkodę łasce, czym wyraźnie dali do zrozumienia, że człowiek (*voluntas humana*) może uniemożliwić działanie łaski Bożej (*divina virtus*)<sup>423</sup>.

W końcu, jak podkreślała O. Fumagalli Carulli, występowanie owej przeszkody (*obex*), a tym samym blokowanie skuteczności łaski, nie oznacza negowania *ex opere operato* w imię *opus operantis*, analogicznie jak działanie *intentio contraria* — blokowania ważności sakramentu, nie oznacza wcale przypisania roli destruktora *ex opere operato* operatywności *opus operantis*, skoro operatywność tę — zgodnie z tradycją — należy odnosić do płaszczyzny owocności sakramentu, a nie do jego ważności. Wynika stąd jednoznacznie, że *intentio contra sacramentalem dignitatem* niweczy ważność sakramentu, ponieważ całkowicie znosi domniemanie nastawienia woli *facere id quod facit Ecclesia*. „Intencja ogólna” (w niniejszym kształcie) winna towarzyszyć woli kontraktowej ochrzczonych nupturientów, stanowiąc warunek *sine qua non* zawarcia przez nich ważnego małżeństwa<sup>424</sup>.

Nie sposób przecenić znaczenia wpływu toczącej się debaty doktrynalnej na decyzje Komisji Rewizji KPK, które — w stosunku do zapisów Schematu 1980 — przełożyły się na zmiany w projektach niektórych ważnych

<sup>422</sup> Can. 6 — *Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: an. s. — DS 1606. Can. 8 — *Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: an. s. — DS 1608.**

<sup>423</sup> O. Fumagalli Carulli: *La dimensione spirituale del matrimonio...*, s. 53.

<sup>424</sup> Ibidem, s. 52–53. W tym samym czasie podobny typ argumentacji i analogiczne konkluzje zaprezentowała M.E. Casellati Alberti: *Il matrimonio, oggi*. DrE 1979, No 1, s. 136–154.

kanonów *de matrimonio*. Oprócz zamieszczenia klauzuli *aut sacramentalem dignitatem* w kanonie o błędzie prawnym (can. 1054)<sup>425</sup> zasadniczej modyfikacji uległ kanon o wykluczeniach (symulacji małżeńskiej). W toku dyskusji, 16 VII 1981 roku Komisja wypracowała nowatorskie brzmienie can. 1055 § 2, w którym znalazła się wzmianka o wykluczeniu sakramentalności małżeństwa: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut matrimonii essentiale aliquod elementum vel essentialem proprietatem vel sacramentalem dignitatem, invalide contrahit* (podkr. — A.P.)<sup>426</sup>. Wszelako jeszcze w październiku 1981 roku, w czasie V sesji plenarnej kardynałów Komisji, na wniosek ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary kardynała J. Ratzingera, zwrot *aut sacramentalem dignitatem* ostatecznie usunięto z treści kanonu. Zwyciężyły ważne argumenty: z jednej strony klauzula ta nie dodawała niczego, co nie byłoby już *implicite* zawarte w treści kanonu; z drugiej zaś — pominięcie tej klauzuli motywowane było względami ekumenicznymi: należy unikać takich sformułowań, które mogą być zarzewiem sporów z braćmi odłączonymi<sup>427</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

Trudny proces reformy prawa o symulacji małżeńskiej zaowocował ostatecznie dojrzłą w kształcie normą. W promulgowanym 25 I 1983 roku przez papieża Jana Pawła II Kodeksie Prawa Kanonicznego znalazł się zapis normatywny kan. 1101 § 2: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut matrimonii essentiale aliquod elementum vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit*. Z woli prawodawcy szczególną pozycję w tym zapisie ma otwarta formuła „wykluczenia jakiegoś istotnego elementu”.

<sup>425</sup> To przełomowe rozstrzygnięcie zostało w „*Communicationes*” (*Relatio complectens...*) opatrzone lakonicznym komentarzem: *Ex commendatione S.C. pro Doctrina Fidei d. 14-1-81, Insertitur clausula „aut sacramentalem dignitatem”. Canon proinde ita modificatur: „Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimoniale”* — *ComCan* 1983, s. 233.

<sup>426</sup> *Ibidem*, s. 233–234. Z *Relatio complectens...* dowiadujemy się, że we wspomnianej dyskusji padła m.in. propozycja alternatywnej formuły: *aut matrimonium in quantum Sacramentum Ecclesiae* — *ibidem*, s. 233.

<sup>427</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis: *Congregatio Plenaria diebus 20–29 octobris 1981 habita*. Typis Polyglottis Vaticanis 1991, s. 458; zob. też U. Navarrete: *I beni del matrimonio: elementi e proprietà essenziali*. In: *La nuova legislazione...*, s. 92.

### 2.3. Wnioski

Zaprezentowany aspektowo proces kodyfikacji małżeństwa kanonicznego pokazuje ogrom pracy twórców reformy (członków Komisji Odnowy KPK, konsultorów, organów konsultacyjnych oraz wielu uznanych autorów z kręgów kanonistyki i orzecznictwa) nad przeszczepieniem do *ius matrimoniale* doktryny małżeńskiej Vaticanum II. Jak trudnym przedsięwzięciem legislacyjnym okazało się ujęcie samej istoty małżeństwa i jego esencjalnych komponentów wedle nowych paradygmatów, najlepiej świadczy liczba i charakter zmian w kolejnych schematach *De matrimonio*. Wobec mnogości wątków badawczych tudzież złożoności problematyki niecelowa, ale i nieadekwatna byłaby próba całościowej syntezy. Ten obszar badań należy podsumować w następujących uwagach.

1. Wierne odczytanie ducha soborowego *aggiornamento* w personalistycznym magisterium o małżeństwie, zogniskowanym wokół pojęcia sakramentu i sakramentalnej struktury Kościoła, stanowić miało punkt wyjścia szukania nowej definicji małżeństwa, w tym określenia istoty *matrimonium canonicum*. W tej mierze ważnym osiągnięciem reformy było wprowadzenie do kanonu określającego małżeństwo — w miejsce *contractus matrimonialis* — pojęcia znakomicie oddającego specyfikę osobowego oraz sakramentalno-eklezjalnego wymiaru związku mężczyzny i kobiety. Soborowe pojęcie *matrimoniale foedus*, bo o nim mowa, ostatecznie miało podkreślić, że zgoda małżeńska nie sprowadza się do formalnej wymiany abstrakcyjnych praw, ale jest autentycznym darem osób w miłości. Natomiast nie do końca udało się związać z tym pojęciem sakramentalny charakter związku ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, a w nim — ważny wymiar chrystologiczno-eklezjalny. Także wyniki prac Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 roku nie dały wystarczająco mocnego impulsu do wyrażenia za pomocą wymienionego pojęcia (lub ewentualnie pojęcia *communio*) małżeńskiego zdarzenia zbawczego, zakorzenionego w Misterium Chrystusa (przymierze „w Panu”<sup>428</sup>, „znak wiary”<sup>429</sup>). Przesądziła o tym m.in. dominująca tendencja do stosowania zawężonej interpretacji fundamentalnej zasady nierozdzielności sakramentu i związku ochrzczonych — z „neoscholastycznym” z ducha redukowaniem wymiaru sakramentalności do kontraktowego *fieri* małżeństwa. W rezultacie, mimo wysiłków autorów reformy, perspektywa sakramentalności małżeństwa w pracach kodyfikacyjnych pozostała drugoplanowa, czego symbolem było stosunkowo częste przywoływanie fundamentalnej trydenckiej for-

<sup>428</sup> 1 Kor 7, 39.

<sup>429</sup> Zob. KL, n. 59.

muły *ex opere operato* w kontekście negatywnej konstatacji: wiara nie jest wymagana do ważności sakramentu. Owszem, za sukces Komisji należy uznać rozpoznanie i bardziej klarowną niż w CIC 1917 kwalifikację skutków błędu prawnego, m.in. dotyczącego sakramentalnej godności małżeństwa (kan. 1099). Nie sposób też przecenić znaczenia decyzji o zamieszczeniu w Schemacie 1980, w kanonie o *exclusiones*, sformułowania *vel sacramentalem dignitatem*, nawet jeśli ostatecznie nie znalazło się ono w kan. 1101 § 2.

2. Komisja Odnowy KPK zdecydowała o wykorzystaniu w normatywnym opisie małżeństwa naturalnego Tomaszowych schematów conceptualnych (systematyka tomistyczna). Zaznaczyć wszakże wypada, iż do końca optowano za wprowadzeniem w kanonie o symulacji Augustyńskiej systematyki z tradycyjnym schematem *tria bona*. W rzeczy samej, przyjęcie takiego, a nie innego rozwiązania bliższe było soborowym ujęciom *institutum matrimonii*. Podobnie, nowy opis małżeństwa kanonicznego nie podtrzymał nader kontrowersyjnej hierarchizacji celów małżeńskich w can. 1013 § 1 dawnego kodeksu. Co więcej, wyjście poza ciasny krąg perspektywy kontraktualistyczno-przedmiotowej miało się dopełnić w zdecydowanym zerwaniu z powszechną przed Vaticanum II tendencją do mieszania celów z istotą małżeństwa. Wszak od początku reformy Komisja przesądziła, że doniosłą rangę w opisie *structura matrimonii* będą miały istotne elementy, a nie jak dawniej — kontraktowe prawa i obowiązki małżeńskie. Należy też przyjąć, że poszczególne etapy identyfikacji owych *elementa essentialia* niosą z sobą istotny przekaz hermeneutyczny. Przykładowo, trudno nie docenić ważnego wskazania, że miłość jest fundamentem interpersonalnych relacji małżonków, a w obrębie istoty małżeństwa należy widzieć *iura ad aliquas actiones quae generatim foveantur ab amore*. Z kolei decyzją o fundamentalnym znaczeniu dla interpretacji końcowej formuły wykluczenia „jakiegoś istotnego elementu” (kan. 1101 § 2) było usankcjonowanie w kan. 1055 § 1 istnienia dwóch równorzędnych *ordinatio naturalis*. Oprócz relewancji ukierunkowania „wspólnoty całego życia” ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa podkreślono walor prawny *ordinatio ad bonum coniugum*. Warto w końcu odnotować, że symboliczny kres traktowaniu małżeństwa jako instytucji prokreacyjnej przyniósł dekret Kongregacji Nauki Wiary z 1977 roku dotyczący problemu *verum semen*. W ten oto sposób w postrzeganiu *ordinatio ad bonum prolis* zwyciężyła nasycona humanizmem optyka Konstytucji „*Gaudium et spes*”, której kwintesencją jest nauka o „odpowiedzialnym rodzicielstwie”<sup>430</sup>.

<sup>430</sup> Zob. KDK, n. 50, 51.





## ROZDZIAŁ 3

# Personalistyczna eksplikacja istotnych elementów małżeństwa w kan. 1101 § 2 (KPK 1983)

Promulgacja kodeksu Jana Pawła II w 1983 roku wieńczyła dzieło reformy prawa małżeńskiego, które, tak jak całość odnowionego prawodawstwa Kościoła, przyobiekło kształt *i u s c o m m u n i o n i s*<sup>1</sup>. Trudno dziś nie dostrzegać faktu, że mocą sprawczą Ducha Świętego, prawdziwego Kreatora jedności Wspólnoty, kościelny porządek prawny zyskuje w Boskiej *c a r i t a s* swą niezbywalną, konstytutywną zasadę<sup>2</sup>. To w jej perspektywie *canones* jawią się jako swoista emanacja wewnętrznego prawa Ducha (prawa Miłości), dzięki czemu znacznie wykraczają poza swe funkcje formalno-regulacyjne: stanowią dla chrześcijan motywowany wiarą imperatyw, a zarazem pomoc w umacnianiu więzów jedności z Bogiem i braćmi. W ten sposób kodeksowe (i pozakodeksowe) prawodawstwo ma służyć realizacji immanentnej teleologii Kościoła — Sakramentu Jedności i Zbawienia, a mianowicie dziełu odzwierciedlania i realnego uczestnictwa w Komunii Osób Boskich (*Ecclesia in Trinitate*)<sup>3</sup>.

Jest zasługą szeroko pojętego nurtu personalistycznego w kanonistyce i jurysprudencji, że niniejsza optyka funkcjonowania *i u s* w charyzmatyczno-instytucjonalnym Kościele najpierw „stygmatyzowała” sam proces kodyfikacji, a dziś daje gwarancję adekwatnej interpretacji przepisów *de*

---

<sup>1</sup> R. Sobański: „*Communito*” als *Formalprinzip des Kirchenrechts*. ThGl 1982, s. 175—188.

<sup>2</sup> Zob. G. Ghirlanda: *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto Ecclesiale*. CivCat 1977, No 2, s. 454—471; V. Fagiolo: *Il Codice del postconcilio*. Roma 1984, s. 91—140.

<sup>3</sup> KK, n. 4.

*sacramento matrimonii*<sup>4</sup>. Rzetelnie prowadzone badania<sup>5</sup> nie pozostawiają wątpliwości: nie gdzie indziej, lecz właśnie w obrębie personalistycznej wizji małżeństwa należy szukać hermeneutycznego klucza<sup>6</sup> do zgłębiania struktury *matrimonium canonicum*<sup>7</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

Kiedy Ojcowie Soboru w Konstytucji „*Gaudium et spes*” sformułowali pierwsze określenie małżeństwa: *communitas amoris*<sup>8</sup>, by następnie proklamować, że ową *intima communitas vitae et amoris coniugal* konstituuje osobowy akt „przymierzamłości”, w którym „małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem”<sup>9</sup>, niosło to z sobą niebagatelne konsekwencje. Oznaczało *de facto* „modelową” zmianę w dotychczasowym określaniu małżeństwa, czego symbolem — bynajmniej nie tylko w sferze języka — było zastąpienie formuły *contractus* formułą *foedus*. W katolicką doktrynę *de matrimonio* został trwale wpisany chrystologiczny i antropocentryczny horyzont, otwierający szerokie możliwości egzegetyczno-rozwo-

<sup>4</sup> V. Fagiolo: *La preparazione al matrimonio: Normativa canonica per una pastorale matrimoniale comunitaria*. ME 1994, s. 1–52; L. Vela: *De personalismo in iure matrimoniali novi Codicis*. PRMCL 1990, s. 37–67.

<sup>5</sup> Zob. R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*. Torino 1995; C. Burke: *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*. Torino 1997; G. Zannoni: *Matrimonio e antropologia nella giurisprudenza rotale. Presupposti e orizzonte dell'approccio personalista*. Roma 1995.

<sup>6</sup> Wzorcowe są tu wskazania nauczyciela personalizmu Jana Pawła II, który filarami suponowanej hermeneutyki uczynił trynitarną wykładnię struktury osoby ludzkiej (hermeneutyka „daru”) oraz teologiczną zasadę *communio* — zob. A. Pastwa: *Instytucjonalne cele małżeństwa w optyce biblijnej hermeneutyki papieża Jana Pawła II*. PK 2005, nr 1–2, s. 85–100; Idem: „*Communio*” a prawne ujęcie małżeństwa. „*Ius Matrimoniale*” 2005, s. 7–27.

<sup>7</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *Visión personal del matrimonio: cuestiones de terminología y de fondo para una relectura de las causas canónicas de nulidad*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 11. Salamanca 1994, s. 17–53; K. Lüdike: *Matrimonial Consent in Light of a Personalist Concept of Marriage: On the Council's New Way of Thinking about Marriage*. SCan 1999, s. 473–503. O konieczności odkrycia w soborowej i posoborowej myśli personalistycznej klucza hermeneutycznego do interpretacji kan. 1101 § 2 pisze wprost A.M. Vega Gutiérrez: *La exclusión de elementos esenciales y propiedades del matrimonio. La problemática de la simulación parcial*. In: *X Congreso Internacional de Derecho Canónico. El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*. Ed. P.J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J.I. Bañares, J. Miras. Pamplona 2000, s. 1219–1227.

<sup>8</sup> KDK, n. 47.

<sup>9</sup> Ibidem, n. 48.

jowe<sup>10</sup>. To dzięki magisterium *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele...* małżeństwo kanoniczne, oglądane dziś w zwierciadle „personalizmu”, z łatwością pozwala afirmować ważną sentencję nauczania papieskiego: fundament i zasadą strukturalną prawnych relacji w małżeństwie jest miłość (*amor, caritas*)<sup>11</sup>.

Wszelako aplikacja owej głębokiej myśli soborowej do prawa kanonicznego nie przebiegała bez oporów (świadczą o tym choćby ukazane wcześniej perturbacje i niespójności procesu kodyfikacyjnego). Dlatego tym bardziej nie do przecenienia pozostaje rola, jaką w *aggiornamento* instytucji małżeństwa odegrał V. Fagiolo. Ów wybitny audytor rotalny głośnym wyrokiem z 30 X 1970 roku<sup>12</sup> — śmiałym w konkluzjach, toteż kontrowersyjnym<sup>13</sup> — otworzył nowy rozdział w prawnej egzegezie fundamentów doktryny małżeńskiej. Dość powiedzieć, że świeże impulsy ideowe zawarte w tym wyroku w dużej mierze określały profil i dynamikę procesów dokonujących się w samym centrum personalistycznego nurtu reformatorskiego w kościelnej matrymonialistyce<sup>14</sup>. Potwierdzając doktrynalny aksjomat, że prawdziwy personalizm jest instytucjonalny<sup>15</sup>, a jednocześnie

<sup>10</sup> Zob. N. L ü d e c k e: *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung.* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. Hrsg. H. Müller, R. Weigand. Bd. 7). Würzburg 1989.

<sup>11</sup> Zob. Jan Paweł II: *Miłość małżeńska. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej.* OsRomPol 1999, nr 5—6, s. 50—51, n. 3, 4. Cała treść przywołanego przemówienia papieskiego do Roty z 1999 r. jest swoistą rekapitulacją nauki zawartej we wcześniejszych alokucjach Ojca św. na temat prawnej relewancji *amor coniugalis*. Przypomnijmy, że już w *Adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”* (22 XI 1981) papież konkludował: „Istota i zadania (małżeństwa i) rodziny są ostatecznie określone przez miłość” — AAS 1982, s. 100, n. 17.

<sup>12</sup> Dec. z 30 X 1970 r. c. Fagiolo. RRD 1970, s. 978—990. W wyroku tym V. Fagiolo, zarówno w odniesieniu do przyczyny sprawczej małżeństwa (*consensus facit nuptias*), jak i na poziomie istoty *matrimonium canonicum* przypisuje miłości małżeńskiej pośrednie (nie-autonomiczne) znaczenie prawne. Ponieważ to *amor coniugalis* daje początek owej „głębokiej wspólnotie życia” (KDK 48), co więcej, z miłością tą jest ściśle związane *ordinatio naturalis ad essentiam matrimonii*, a istotne przymioty małżeństwa: jedność i nierozdzielność, w niej znajdują swoje ontyczne zakotwiczenie, wnioski nasuwają się same. „Tam, gdzie brakuje *amor coniugalis*, małżeński konsens albo nie jest wyrażony w sposób wolny, albo nie jest wewnętrzny, albo też zachodzi wykluczenie lub ograniczenie jego przedmiotu. Wszelkie zaś naruszenie integralności konsensu powoduje nieważność małżeństwa” — ibidem, s. 985, n. 7.

<sup>13</sup> Zob. dec. z 2 VI 1971 r. c. Palazzini. RRD 1971, s. 468—474.

<sup>14</sup> Wyrzistość, z jaką V. Fagiolo we wspomnianym wyroku wyłożył swoje poglądy na temat waloru prawnego *amor coniugalis* w małżeństwie kanonicznym, przesądziła o tym, że stał się on niekwestionowanym twórcą ważnego kierunku w jurysprudencji. Opis i charakterystykę tego kierunku zawarłem w opracowaniu pt.: *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej.* Katowice 1999, s. 133—140.

<sup>15</sup> „W ten sposób przez akt ludzki, w którym małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem, powstaje za zrządzeniem Boskim instytucja trwała również wobec społe-

wprowadzając konieczne korekty do nowatorskich koncepcji instytucjonalizmu, autorstwa S. Lenera, V. Fagiolo<sup>16</sup> położył podwaliny pod przyszłe rozumienie małżeństwa jako instytucji miłości małżeńskiej<sup>17</sup>. To ta idea miała później przyświecać architektom głównych kierunków personalistycznych *ius matrimoniale*, potem ich kontynuatorom, a dziś — także kanonistom rzetelnie badającym problematykę substancji oraz istotnych elementów małżeństwa<sup>18</sup>.

### 3.1. Implikacje skierowania małżeństwa ku jego celom

Kodeksowe określenie *totius vitae consortium* w kan. 1055 § 1 (KPK 1983) ukazuje małżeństwo jako rzeczywistość: personalną, interpersonalną, a zarazem nadpersonalną. Wszak z ustanowienia Bożego, w owej *consortium*, w sposób niepowtarzalny sprofilowanej wedle wspólnego pro-

czeństwa; węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele” — KDK, n. 48; zob. A. P a s t w a: *Personalistyczna wizja małżeństwa: Idealizm czy realizm?* „Ius Matrimoniale” 2004, s. 7–24.

<sup>16</sup> Różnice między tymi wybitnymi autorami zaznaczyły się już w czasie słynnej posoborowej dyskusji kanonistycznej (wcześniej już wzmiankowanej). Zapisem tej debaty, której zresztą nadawali ton, falsyfikując tradycyjną kontraktualistyczną koncepcję małżeństwa (w sporze z jej zdecydowanym obrońcą P. Fedelem), jest praca zbiorowa: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971. Zob. S. L e n e r: *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*. In: *L'amore coniugale...*, s. 125–177; zob. też: I d e m: *Consenso, Istituzione naturale ed amore nel matrimonio*. CivCat 1969, s. 549–562; I d e m: *Matrimonio e amore coniugale nella „Gaudium et spes” e nella „Humanae vitae”*. CivCat 1969, s. 22–33; I d e m: *Concezione personalistica e Indissolubilità intrinseca del matrimonio*. CivCat 1970, s. 319–330; V. F a g i o l o: *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*. In: *L'amore coniugale...*, s. 57–102; I d e m: *Amore coniugale ed essenza del matrimonio*. In: *L'amore coniugale...*, s. 179–185. Ostatnio G. Zannoni, podkreślając zasługi S. Lenera w polemice z „kontraktualizmem”, poddał jednocześnie globalnej krytyce wypracowaną przez kanonistę teorię „instytucjonalistyczną” pod kątem niezborności jej personalistycznego opisu małżeństwa — G. Z a n n o n i: *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto. L'amore avvenimento giuridico*. Genova 2002, s. 145–154, 163–171, 412–418, 487–497.

<sup>17</sup> F. Gil Hellín: *El matrimonio: amor e Institución*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaguerro. Pamplona 1980, s. 231–244; F. Gil Hellín: *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la „Gaudium et spes”*. „Anales valentinos” 1980, s. 1–35.

<sup>18</sup> Znacząca wydaje się jedna z ostatnich wypowiedzi na ten temat nieodżałowanej pamięci przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych kardynała

jektu dzielenia losu małżeńskiego<sup>19</sup>, harmonijnie współistnieją elementy osobowe i instytucjonalne<sup>20</sup>. Czy może być inaczej, skoro para zaślubionych zdecydowanie przekracza zwykłą sumę jednego mężczyzny i jednej kobiety, a ich wzajemne relacje są zgoła czymś innym niż swobodnie ukształtowane wspólne uczestnictwo w życiu codziennym? Należy zatem przyjąć, że ustanowiony w *foedus amoris* (*foedus caritatis*) głęboki związek międzyosobowy, w swym dynamiczno-egzystencjalnym konkretności, zawsze identyfikuje instytucję<sup>21</sup>, której przymioty i cele — z natury rzeczy osobowe! — są i pozostaną instytucjonalne<sup>22</sup>.

Normatywny kształt kanonów wprowadzających *De matrimonio* tudzież sama formuła kan. 1101 § 2 precyzyjnie określają wybór konceptualnego planu opisu *institutum matrimonii* wedle koncepcji tomistycznej, czyli kategorii: przyczyna, istota, przymioty i cele. Można dziś zaryzykować stwierdzenie, że opowiadając się za taką, a nie inną opcją schematu pojęciowego, prawodawca kościelny świadomie podważył dotychczasową „hegemonistyczną” pozycję systematyki Augustyńskiej — w jej tradycyjnym kształcie trzech dóbr małżeństwa: potomstwa, jedności, nierozzerwalności. I dlatego z jednej strony: uwyraźnione w procesie kodyfikacji *ius matrimoniale* czytelne przesłanki niniejszego faktu<sup>23</sup>, a z drugiej: nie-trudna do zweryfikowania okoliczność dalszego preferowania przez sądy kościelne schematu *tria bona*, zwłaszcza w rozpatrywaniu spraw do-

V. Fagiola: *Che senso ha l'affermazione conciliare che fa sorgere il matrimonio dal patto coniugale se non quello di una scelta libera „di un'intima comunità di vita” che è comprensibile solo se si resta nella dimensione dell'amore? E la GS ha infatti completata la definizione dicendo: „e d'amore coniugale”; il matrimonio cioè è „l'intima comunità di vita e d'amore coniugale”. Non diversamente va intesa la definizione del can. 1055 § 1, dove sia la parola patto („foedus”) sia il verbo „constituunt” hanno per oggetto il „consortium totius vitae” ordinato ad „bonum coniugum” e della prole: tutti elementi che dicono volontà di donazione scambievolmente, di comunione di vita, „totius vitae”, tutti elementi cioè che sono e significano amore (podkr. — A.P.) — V. Fagiola: *La preparazione al matrimonio...*, s. 37; zob. też: *Idem*: *L'esclusione dello „Jus ad coniugalem actum”, e l'esclusione dello „Jus ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt”*. EIC 1987—1988, s. 85—95; *Idem*: *Le proprietà essenziali del matrimonio*. ME 1993, s. 145—178.*

<sup>19</sup> Zob. A. Pastwa: „*Consortium totius vitae*” (kan. 1055 § 1). Terminologiczna recepcja nauk Soboru Watykańskiego II o małżeństwie. ŚSHT 2005, nr 2, s. 354—366.

<sup>20</sup> Zob. A. Mendonça: *The Theological and Juridical Aspects of Marriage*. SCAN 1988, s. 265—304.

<sup>21</sup> K. Lüdike: *Ehenichtigkeit und Nachkommenschaft*. DPM 2001, Nr. 1, s. 256; *Idem*: *Matrimonial Consent...*, s. 489.

<sup>22</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione del „consortium totius vitae”*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22). Città del Vaticano 1990, s. 113; C. Burke: *Die Zwecke der Ehe: Institutionelle oder personalistische Sicht?* ME 1995, s. 449—478.

<sup>23</sup> Zob. ComCan 1977, s. 375.

tyczących symulacji częściowej — każą dziś stanowczo pytać: czy odnowiony profil trzech dóbr małżeńskich (nawet po „ideowej” adaptacji) pozwala oddać esencjalną prawdę związku osobowego: mężczyzny i kobiety, który jest „przymierzem miłości” i „wspólnotą całego życia”?<sup>24</sup>.

Jedno wydaje się pewne, wybór systematyki tomistycznej przez prawodawcę pozostaje ważnym, ponieważ wiążącym kryterium interpretacyjnym badania treści normy o wykluczeniach<sup>25</sup>. Jeśli zatem odnieść się do słów kan. 1101 § 2, to odnajdziemy w nim poszczególne parametry tomistycznej struktury małżeństwa. I tak, przyczyna-konsens (*matrimonium in fieri*) oraz istota-węzeł prawny (*matrimonium in facto esse*) odpowiadają w kanonie treści wykluczenia samego małżeństwa. Z kolei instytucjonalne przymioty wzmiankowane są *expressis verbis* w obrębie partykularnych wykluczeń (symulacji częściowej). I w końcu, niezbędnym dopełnieniem omawianego obszaru są — jak wynika ze *structura matrimonii* — brakuje *fines*, a ściśle: skierowanie ku instytucjonalnym celom. Skoro zaś w świetle kan. 1055 § 1 celami, ku którym z natury kieruje się „wspólnota całego życia”, są dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, uprawniona wydaje się następująca konstatacja: Prawna formuła *matrimonii essentielle aliquod elementum* obejmuje należne ze sprawie-

<sup>24</sup> Pytanie (bynajmniej nie retoryczne) jest o tyle zasadne, że aktualny tekst kan. 1101 § 2 „pozwała na zastosowanie tradycyjnej systematyki Augustyńskiej wyłącznie do przymiotów i do dobra potomstwa, jeśli *tus ad coniugalem actum* uznamy za włączone w formułę *matrimonii essentielle aliquod elementum*. (...) Oznaczałoby to nieuwzględnienie — co jest nie do przyjęcia — tych wszystkich praw małżeńskich, które wypływają z natury interpersonalnej małżeństwa i które zawiera formuła aktualna, a które wychodzą poza zakres formuły *tus ad coniugalem actum*” — P.J. Viladrich: *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*. Przekł. S. Świanczyński. Warszawa 2002, s. 305; por. też A. Mendonça: *Recent Trends In Rotal Jurisprudence*. SCan 1994, s. 188.

<sup>25</sup> Niniejsza konstatacja natury metodologicznej, niezbędna do ostrego zarysowania perspektywy badawczej, bynajmniej nie dezawuuje współczesnych prób „personalistycznej” reinterpretacji *bona Augustini*, a zwłaszcza — nawiązujących do konwergencji obu systematyk: św. Augustyna i św. Tomasza — cennych badań źródłowych, które przyczyniają się do rozwoju doktryny *de matrimonio*. Przykłady tych ostatnich w kanonistyce — J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „bona matrimonii”*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico*. (Studi Giuridici. Vol. 40). Città del Vaticano 1996, s. 137—154; rozszerzona wersja tego artykułu — *Idem*: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61). Città del Vaticano 2003, s. 261—277; E. Dieni: *„Bonum coniugum”, „tripartitum bonum” e tradizionale „Iuscorporalista”*. DrE 1996, No 1, s. 348—429. W szerszej perspektywie teologicznej interesującą próbę zintegrowania dwóch doktryn: Augustyńskich *bona* i Tomaszowych *fines* podjął A. Mattheeuws, formułując propozycję doktryny „darów” — A. Mattheeuws: *Les „dons” du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentale*. Bruxelles 1996.

dliwości akty/postawy małżeńskie, *in se* zdolne i konieczne do osiągnięcia instytucjonalno-osobowych celów małżeństwa<sup>26</sup>.

Różne „personalistyczne” drogi nowego odczytania prawa o wykluczeniach przez pryzmat magisterium soborowego, a po wejściu w życie normy kan. 1101 § 2 — mniej lub bardziej udane próby jej adekwatnej aplikacji, wyraźnie pokazują, że treść ogólnej kodeksowej formuły (*matrimonii essentiale aliquod elementum*) nie jest bynajmniej „jednowymiarowa”. W tym przedmiocie — jak widać, nie bez przyczyny — kościelna matrymonialistyka (doktryna i orzecznictwo) obfituje w całe spektrum zróżnicowanych poglądów i stanowisk. Dopiero próba penetracji ich źródeł (ujęcie genetyczno-historyczne), wprowadzając, przynajmniej częściowo, pożądany ład systematyczny, pozwala wyodrębnić dwa podstawowe kierunki doktrynalne, związane z nazwiskami wybitnych kanonistów: J.M. Serrano Ruiza oraz J. Hervady<sup>27</sup>. Już wstępna kwerenda prac naukowych oraz wyroków reprezentatywnych dla jednego i drugiego kierunku zdaje się potwierdzać hipotezę, że nie jest obojętne, czy identyfikacja istotnych elementów małżeństwa w kan. 1101 § 2 (lub, dalej idąca, ich conceptualizacja w postaci istotnych praw i obowiązków małżeńskich) dokonuje się w odniesieniu do celów instytucjonalnych rozumianych autonomicznie (*ordinatio ad bonum coniugum; ordinatio ad bonum proles*), czy w relacji do tych samych *finis* ujmowanych unitarnie (*ordinatio ad familiam*).

### 3.1.1. W planie „autonomicznym”. Paradygmat: „wspólnota życia i miłości małżeńskiej” (KDK, n. 48)

#### 3.1.1.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: J.M. Serrano Ruiz)

W związku z dokonaną przez Vaticanum II odnową doktryny małżeńskiej kanonistyka posoborowa stanęła wobec wielu wyzwań, którym musiała sprostać. Chodziło nie tylko o to, by w języku kanonów oddać

<sup>26</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 305–306.

<sup>27</sup> Zauważmy, że w oznaczonych dla badanej formuły: *matrimonii essentiale aliquod elementum* ramach metodologicznych — ściśle wedle systematyki tomistycznej — nie mieści się kwestia waloru charakteru sakramentalnego. Dlatego też zagadnienie to wypada omówić osobno.



specyfikę owej „głębokiej wspólnoty życia i miłości”<sup>28</sup> (rozłożony w czasie proces kodyfikacji *ius matrimoniale*). Prawdziwych zmian adaptacyjnych domagała się bieżąca praktyka kościelnego orzecznictwa, którą w wier-nym wypełnianiu zadania sądzenia spraw małżeńskich wedle prawdy i sprawiedliwości (zgodnie z maksymą: *iudex veritatem de matrimonio dicit*)<sup>29</sup> — z nieodłącznym profetyczno-nauczycielskim wymiarem tej po-sługi<sup>30</sup> — najmocniej uwierał ciasny gorset „kontraktualistycznej” koncep-cji małżeństwa. Jak bowiem ukazywać „przyrodzoną godność stanu małżeńskiego, a także jego wielką i świętą wartość”<sup>31</sup>, jeśli w wyrokach dalej miałby dominować obraz zdeterminowanej przez *iustitia commu-tativa*<sup>32</sup> kontraktowej wymiany przedmiotowego *ius in corpus*? Wszak w tym ujęciu tzw. *debitum coniugale* radykalnie kontrastuje z godnością osoby ludzkiej (instrumentalno-reistyczne traktowanie seksualności), a wymiana owych *res* po prostu nie przewiduje ukonstytuowania relacji międzypersonalnej (statyczno-woluntarystyczna wymiana zobowiązań do-tyczających przyszłych świadczeń rodzi niepokonalną separację między *fieri* a *esse* małżeństwa). Jak nie zamazywać specyficznej tożsamości małżeństwa, jeśli małżeńskie „ja” i „ty” nadal miałyby być opisywane w kategoriach nieadekwatnej antropologii neoscholastycznej<sup>33</sup> jako działające *a priori* abstrakcyjne i ahistoryczne jednostki, które zawierając umowę kontraktową, *de facto* nadal pozostają sumą indywidualnych by-tów? A przecież przyjęcie drugiego w akcie przymierza małżeńskiego ak-tualizuje — w optyce soborowego personalizmu — konstytutywną prawdę osobowego „ja”, a mianowicie: „być w relacji”. To zaś oznacza, że akt kons-sensu modeluje ontycznie osoby wchodzące w przymierze, nadając im nową tożsamość osobową: „przynależność do drugiego”, a w wymiarze nadprzyrodzonym: „przynależność do Boga”. Wreszcie: jak na poziomie nominalnym w dalszym ciągu podtrzymywać nieszczęsną zbitkę poję-

<sup>28</sup> KDK, n. 48.

<sup>29</sup> Zob. R. Sobański: *Iudex veritatem de matrimonio dicit*. „Ius Matrimoniale” 1999, s. 181–196.

<sup>30</sup> To przede wszystkim soborowemu Magisterium należy zawdzięczać, że dziś po-wołanie sędziego kościelnego jest postrzegane kompleksowo: „Sędzia kościelny, kapłan i duszpasterz — w jednej osobie, motywowany wspólnototwórczym *sensu cum Ecclesia*, nigdy nie traci z pola widzenia prawdy, iż ważne przymierze małżeńskie jest doniosłym ak-tem eklezjalnym konstytuującym podstawową żywotną komórkę Kościoła — sakramentalną rzeczywistość *Ecclesia domestica*” — A. P a s t w a: *Pasterski wymiar posługi sędziego kościelnego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa*. In: „*Vobis episcopus, vo-biscum christianus*”. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Dr. Da-mianowi Zimonowi. Red. W. Myszor, A. Malina. Katowice 2004, s. 137–145.

<sup>31</sup> KDK, n. 47.

<sup>32</sup> Zob. S. L e n e r: *L'oggetto del consenso e l'amore...*, s. 148–151.

<sup>33</sup> Zob. C. C a f f a r r a: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni dello Studio Rota-le” 1987, s. 38–39.

ciową: kontrakt — przedmiot kontraktu (symbol woluntaryzmu kontraktualistycznego i apersonalnej teologii neoscholastycznej), skoro w świetle Konstytucji „*Gaudium et spes*”<sup>34</sup> dynamiczno-historyczne wydarzenie przymierza miłości małżeńskiej najlepiej opisuje język antropologii adekwatnej: akt miłosnego oddania się sobie osób (zgoda małżeńska) skutkuje prawnym węzłem miłości (istota małżeństwa)<sup>35</sup>?

Te i inne pytania nie mogły długo czekać na odpowiedź. Nie dziwi zatem fakt, że to właśnie z kręgu kościelnego sądownictwa wyszły zdecydowane impulsy do odnowy *ius matrimoniale*. Wyzwanie przeszczepienia soborowego magisterium o małżeństwie do jurysprudencki pierwszy podjął L. Anné. Ów wybitny audytor rotalny, inspirowany oryginalnością myśli 48. numeru Konstytucji duszpasterskiej o Kościele..., w wyroku z 25 II 1969 roku w iście nowatorski sposób oddał specyficzny, osobowy charakter przymierza małżeńskiego. W tym doniosłym orzeczeniu L. Annégo, przekraczając „zaklęty” krąg koncepcji kontraktowo-reistycznych, śmiałym dyskursem na temat prawnej autonomii *ius ad vitae consortium seu communitatem vitae*<sup>36</sup> otworzył pole nowym — „personalistycznym” z ducha — formalnoprawnym ujęciom sakramentu małżeństwa<sup>37</sup>. Zaiste, trudno było nie dostrzec przełomu, jaki wspomniana decyzja rotalna niosła już w samej warstwie ideowej. Toteż nie trzeba było dużo czasu, by w wyrokach równie znakomitych autorów oryginalne przesłanie niniejszego wyroku znalazło swój głęboki rezonans i kontynuację. Jeśli nie tracić z pola widzenia wcześniej wzmiankowanej doniosłej decyzji c. Fagiolo z 1970 roku<sup>38</sup>, ów nowy horyzont doktrynalny (*par excellence* personalistycznego rozumienia *matrimonium canonicum*) precyzyjnie zakreślało również przełomowe orzeczenie rotalne c. Serrano z 5 IV 1973 roku<sup>39</sup>, wieńczące niejako początkowy — dodajmy: newralgiczny — etap identyfikacji przymierza małżeńskiego w kościelnym orzecznictwie<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Por. V. Fagiolo: *Amore coniugale ed essenza...*, s. 182—185.

<sup>35</sup> Zob. Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos*. ComCan 1982, s. 15—20.

<sup>36</sup> RRD 1969, s. 183—184, n. 16.

<sup>37</sup> Bezpośredni wpływ niniejszego wyroku na przyjęcie merytorycznych i formalnych rozwiązań wyświetliło już aspektywne badanie — w poprzednim rozdziale — procesu kodyfikacyjnego *ius matrimoniale*. O innych inspiracjach przejętych od L. Annégo, które w sposób mniej lub bardziej oczywisty determinowały ów proces, będzie jeszcze okazja wspomnieć.

<sup>38</sup> Dec. z 30 X 1970 r. c. Fagiolo. RRD 1970, s. 978—990.

<sup>39</sup> RRD 1973, s. 322—343.

<sup>40</sup> Zob. dec. z 31 X 1986 r. c. Pompedda. RRD 1986, s. 570—573, n. 3—5 (*Principia iuris de consensu coniugali iuxta sententiam Rotalem diei 5 aprilis 1973*); G. Delépine: „*Communio vitae et amoris coniugalis*”. *Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote 1969—1980*. RDC 1983,

J.M. Serrano Ruiz, prominentny sędzia rotalny, zarazem autor wielu cennych publikacji teoretycznych o małżeństwie, do dziś pozostaje wiernym świadkiem idei, które we wczesnym okresie posoborowym inspirowały myśl kanonistyczną. Cały dorobek naukowy tego autora stanowi konsekwentną prezentację wypracowanych podówczas wyznaczników nowej optyki „małżeńskiej”, częstotliwość zaś, z jaką przypomina „klasyczne” decyzje rotalne c. Anné, c. Fagiolo i c. Serrano, stawia go w roli promotora szerokiego nurtu doktrynalnego, oferującego pogłębioną personalistyczną wizję małżeństwa, także w zakresie problematyki interpretacji ważkiej formuły kodeksowej *essentiale aliquod elementum* (kan. 1101 § 2, KPK 1983). Zważywszy wszelako na ledwie perspektywiczno-rozwojowy i postulatyczny charakter trzech „wielkich” orzeczeń rotalnych<sup>41</sup>, a po wtóre — na złożoność i wielowątkowość koncepcji małżeńskich J.M. Serrano Ruiza, bynajmniej niełatwo wyodrębnić z nich i naświetlić esencjalne jądro interesującego nas zagadnienia<sup>42</sup>. Toteż nie tyle intuicja badawcza, ile ra-

s. 52—80, 293—312; G. Giombanco: *Il concetto di Interpersonalità coniugale nella Giurisprudenza rotale*. Apol 1997, s. 105—139. Nie pozbawiona podstaw jest też opinia, że właśnie to orzeczenie c. Serrano koronowało najważniejszą fazę ewolucyjnego procesu formowania się nowego tytułu nieważności małżeństwa: *Incapacitas matrimonii contrahendi ob causas naturae psychicae*, co potem znalazło formalne usankcjonowanie w kan. 1095, n. 3, KPK 1983 — zob. S. Panizo Orallo: *Naturaleza filosófico-jurídica de la relación conyugal*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 4. Salamanca 1980, s. 125—129.

<sup>41</sup> Zauważmy, że zarówno obowiązujący stan prawny (CIC 1917), jak i dopiero co rozpoczęta kodeksowa reforma *ius matrimoniale* nie pozwalały, rzecz jasna, by któryś z wyroków wczesnej „personalistycznej” jurysprudencji wprost mógł podejmować zagadnienie „wykluczenia istotnego elementu małżeństwa”. Przy okazji warto jednak zaznaczyć, że — na poziomie „nominalnym” — to L. Annému należy przypisać propagowanie, a poniekąd i zasługę wprowadzenia do systematyki tomistycznej pojęcia: „element małżeństwa” (*sensu spectali*), włączonego później do kan. 1101 § 2. Oprócz występowania tego terminu w cytowanym wyroku z 25 II 1969 r. tezę tę zdaje się potwierdzać nota do kan. 1101 § 2 w wydaniu źródłowym kodeksu, odsyłająca do wcześniejszego wyroku c. Anné: dec. z 8 XI 1963 r. RRD 1963, s. 764 (drugi cytowany wyrok to: dec. z 19 II 1965 r. c. Lefebvre. RRD 1965, s. 176) — Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Authentice Interpretando: *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*. Typis Polyglottis Vaticanis 1989, s. 302. Gwoli ścisłości wypada odnotować wcześniejsze występowanie tego terminu w systematyce Augustyńskiej. Znana sentencja c. Jullien z 1933 r. kwalifikuje *tria bona Augustini* jako *essentialem elementum* — dec. z 8 III 1933 r. RRD 1933, s. 122, n. 2.

<sup>42</sup> Np. P. Bianchi, badając zagadnienie „istotnych elementów małżeństwa” w kan. 1101 § 2 (nota bene wychodząc z niekoniecznie trafnych założeń metodologicznych), musiał *de facto* skapitulować, gdy opierając się na jednym (!), cytowanym wcześniej artykule J.M. Serrano Ruiza na temat *bonum coniugum* (II „*bonum coniugum*” e la dottrina tradizionale del „*bonum matrimonii*”...), próbował zreferować wkład wybitnego audytora w toczącą się dyskusję — zob. P. Bianchi: *La esclusione degli elementi e delle proprietà essenziali del matrimonio*. In: *X Congreso Internacional...*, s. 1187—1188.

czej podpowiedzi samego autora<sup>43</sup> każą aspektowe badanie tej oryginalnej doktryny skoncentrować na jej punktach węzłowych. To one stanowią — jak się niebawem okaże — ważny punkt wyjścia zgłębiania problematyki, zakreślonej tytułem niniejszego opracowania.

Już sentencje przywołanych głośnych wyroków c. Anné i c. Serrano uczyniły z relacji małżeńskiej: wewnątrzosobowej i międzyosobowej, oś odnowionego określenia małżeństwa, wprowadzając na trwałe do nomenklatury kanonistycznej — w matrymonialistyce — pojęcie „interpersonalność”. O ile w tej materii nie da się przecenić twórczej inwencji pierwszego z autorów — zwłaszcza gdy specyfikę radykalnie osobowej relacji małżonków (*integratio intrapersonalis et interpersonalis*) postrzega w kontekście ścisłego związku *matrimonium in facto esse* z konstytutywnym aktem konsensu (*matrimonium in fieri*)<sup>44</sup> — o tyle jeszcze bardziej wyrazisty obraz kwalifikowanej „interpersonalności” w małżeństwie przedstawia J.M. Serrano Ruiz. Nie bez wpływu na taki stan rzeczy pozostawało przeświadczenie tego ostatniego, że jednym

<sup>43</sup> W niedawno opublikowanym artykule (2004 r.) Serrano dokonuje swoistej rekapitulacji autorskiej koncepcji małżeństwa kanonicznego. Tu właśnie kanonista ramowy opis symulacji małżeńskiej bezpośrednio łączy z treścią i konkluzjami wcześniejszego ważnego opracowania — J.M. Serrano Ruiz: *El acto de voluntad por el que se crea o frustra el consentimiento matrimonial*. REDC 1994, s. 567—589; I d e m: *Il carattere personale ed interpersonale del matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2004, s. 60. Z kolei to opracowanie explicitie nawiązuje do tez sformułowanych po raz pierwszy w artykule — I d e m: *Incapacidad y exclusion: afinidades y divergencias entre los dos grandes temas de nulidad de matrimonio*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 5. Salamanca 1982, s. 175—202.

<sup>44</sup> *Propositio haec Concilii Vaticani II (...) denotat matrimonium esse relationem maxime personalem consensumque matrimonialem esse actum voluntatis quo coniuges „sese mutuo tradunt atque accipiunt” (...). Perpendatur, itaque, oportet consensum matrimonialem esse causam non tantum matrimonii „in fieri”, sed etiam matrimonii „in facto esse” seu esse causam matrimonii simpliciter utpote communitatis totius vitae inter virum et feminam ad filios procreandos et educandos. Matrimonium „in facto esse”, itaque — in suis elementis essentialibus — ut obiectum formale substantiale in matrimonio „in fieri” saltem implicito et mediate intin- di debet (podkr. — L.A.) — dec. z 25 II 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 182—183, n. 13. Poniękad kontynuację i dopełnienie tej wypowiedzi znajdujemy w innym ważnym wyroku tegoż autora, z tego samego roku — 1969: *Vita autem, coniugalit, seu matrimonium in facto esse, maxime absolvitur commercio interpersonal, cui, in ambabus partibus, subiacet sana ordinatio interpersonalis. Porro, si ex historia vitae nuptientis ludicio peritior, plane constat in ipso, iam ante nuptias, graviter deficere integrationem intrapersonalem et interpersonalem, iste existimandus est impar ad rite captendam ipsam naturam communis vitae ad procreationem et educationem proles ordinatae, quod est matrimonium (...)* (podkr. — L.A.) — dec. z 22 VII 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 865, n. 4.*

z filarów reformy *ius matrimoniale* winna być gruntowna rewizja w sferze języka. Sam dawał temu wyraz, kiedy jako protagonista rzeczzonej odnowy terminologicznej szukał właściwych środków kanonicznej ekspresji dla podstawowych zasad „personalistycznych” (m.in. nowej koncepcji godności człowieka; zakorzenienia relacji prawnej w ontologii związku małżeńskiego; równej godności mężczyzny i kobiety; ich komplementarności antropologicznej; historyczno-egzystencjalnej rzeczywistości *in matrimonio*)<sup>45</sup>, a przy tym konsekwentnie odrzucał pojęcia niekompatybilne i nieużyteczne.

Tu warto nadmienić, że L. Anné, nawet formułując tezę o całkowitej oryginalności wybitnie osobowego układu, jakim jest małżeństwo, nie potrafił ani nominalnie, ani mentalnie zerwać z afirmowaniem podstawowej konstrukcji „starego” systemu kontraktualistycznego, wyrażanej terminem: „przedmiot zgody małżeńskiej”<sup>46</sup>. Ponadto wyraźnym brakiem pionierskiej jurysprudenencji c. Anné było niedostrzeżenie, czy wręcz deprecjonowanie centralnej roli miłości (*amor, caritas*) w proklamowanej relacji międzypersonalnej małżonków<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la S. Rota Romana*. EIC 1976, s. 33, przyp. 1; zob. też I d e m: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 43–44.

<sup>46</sup> Optykę tę podkreśla jeszcze mocniej odwołanie się L. Anného (w kontekście *defectus obiecti formae* zgody małżeńskiej) do zasady: *ad impossibile nemo tenetur* — dec. z 25 II 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 175–176, n. 3. Tu nasuwają się dwie wątpliwości. Po pierwsze, oczywisty jest związek powołanej zasady prawa rzymskiego (C XXXIII, q. 1, dict. ad c. 3) — w jej pierwotnym i podstawowym znaczeniu — z czynnościami prawa rzeczowego: kupna i sprzedaży. Po wtóre, wątpliwość co do adekwatności użycia tej formuły w *ius matrimoniale* wzmacnia jeszcze fakt, że w małżeństwie nie może być mowy o zobowiązaniach wykraczających poza „naturalną kolej rzeczy” lub prawnie niemożliwych — zob. G. Delépine: „*Communio vitae et amoris coniugal*”..., s. 77–79. Należy wszakże zauważyć, że w literaturze prezentowane jest także stanowisko o celowości przystosowania wymienionej zasady do odnowionej personalistycznej koncepcji małżeństwa, zgodnie z pryncypiami wypracowanymi w tradycji kanonistycznej — zob. T. Sánchez: *De sancto matrimonio sacramento*. Antverpiae 1607, lib. VII, disp. 92, n. 2; A. Stankiewicz: *De accommodatone regulae „Impossibile nulla obligatio est” ad incapacitatem adimplendi matrimonii obligationes*. PRMGL 1979, s. 649–672; M. Lopez Aranda: *Los fundamentos de la incapacidad psicologica relativa como causa de nulidad matrimonial*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 10. Salamanca 1992, s. 347–349.

<sup>47</sup> Jeszcze w sentencji c. Anné z 25 II 1969 r. czytamy: *Inter has relationes, aliae sunt essentielles, sine quibus matrimonium non habetur, aliae integrantes quae quidem momentosae sunt ut matrimonium perfecte verificetur, at potius ad ordinem existentialem pertinent, ut amor et pietas et indolum crescens convenientia et harmonia* (podkr. — A.P.) — RRD 1969, s. 183, n. 15. Dopiero w późniejszych wyrokach, a szczególnie w decyzji z 26 IV 1977 r., na kanwie obszernych odniesień do magisterium Konstytucji „*Gaudium et spes*” oraz encykliki *Humanae vitae*, L. Anné przypisał miłości walor prawny. Mówiąc

J.M. Serrano Ruiz, bez trudu wychwytyjący te i inne niuanse precyzyjnego kreowania „personalistycznej” koncepcji *matrimonium canonicum*<sup>48</sup>, we wspomnianym przełomowym orzeczeniu rotalnym z 5 IV 1973 roku postawił sobie za cel przedstawienie specyficznego profilu przymierza małżeńskiego. Dziś nie ulega wątpliwości, że wybitny audytor sprostał trudnemu wyzwaniu; zaprezentowana przezeń istota *foedus matrimoniale* — w odnowionej szacie pojęciowej — jawi się jako *par excellence* interpersonalna. Już na wstępie cytowanego wyroku J.M. Serrano Ruiz — zawsze dbały o przejrzystość metodologiczną — odnosząc się do niefortunnych ujęć tradycyjnych, podnosi kwestię kluczową. Jego zdaniem, zajęciem karkołomnym jest wykazywanie analogii umowy małżeńskiej z jakąkolwiek inną umową prawną czy moralną na podstawie prawdziwego skądinąd twierdzenia, że łączy je wspólna cecha: bilateralność. Skoro bowiem akt konstytuujący małżeństwo dokonuje się całkowicie w sferze osobowej, zarówno ze względu na same podmioty, jak i — jeszcze bardziej — z racji ich wzajemnego oddania się i przyjęcia w przymierzu, to prawa i obowiązki małżeńskie żadną miarą nie mogą być oddzielone od osób cechujących się bogactwem swych ludzkich cech<sup>49</sup>. W ten sposób została podkreślona nowość „personalistycznej” wizji małżeństwa kanonicznego: w ideowym projekcie J.M. Serrano Ruiza jawi się ono nade wszystko jako wzajemny dar osobowy, a dopiero wtórnie — jako przekazanie i przyjęcie praw małżeńskich<sup>50</sup>.

*Iura coniugalia* w takiej optyce, wymieniane obustronnym wolnym aktem woli (*consensus matrimonialis*), muszą być *stricte* osobowe, tzn. istnieć immanentnie w konkretnych podmiotach (autonomicznych w swej personalnej rzeczywistości); w przeciwnym razie nie dają się w żaden sposób pojąć i realizować wedle ekskluzywnego planu „jedności dwojga”<sup>51</sup>. Atoli — jak pisze J.M. Serrano Ruiz w swym głośnym wyroku — małżeń-

---

o niej w ścisłym związku z przyczyną sprawczą małżeństwa, autor *explicitie* uznał *amor coniugalis* za istotny element konsensu, który aktualizuje się w *mutua personarum donatio* — RRD 1977, s. 215–225, n. 8–19; por. dec. z 4 XII 1975 r. c. Anné. RRD 1975, s. 697–698, n. 9.

<sup>48</sup> Zob. przykładowo wypowiedzi autora mające wyraźny charakter polemiczny — J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 32–35, 38–39; *Idem*: *Acerca de algunas notas específicas del derecho y deber conyugal*. REDC 1974, s. 34–36.

<sup>49</sup> Zob. RRD 1973, s. 323, n. 3.

<sup>50</sup> Radykalna zmiana optyki wydaje się oczywista. „W myśl stanowiska tradycyjnego to przedmiot specyfikuje zgodę (czyli relację w aspekcie wierności, dożgonności i przyjęcia dziecka) i w tym przypadku podmiot-osoba jest zaangażowana jako »dający przyzwolenie«. Natomiast wedle stanowiska personalistycznego większe znaczenie ma fakt, że małżeństwo jest darem osób niż darem praw, a wymiar osobowy i międzyosobowy zgody jawi się jako wewnętrznie związany z treścią niniejszego aktu” — G. Delépine: „*Communio vitae et amoris coniugalis*”..., s. 79.

<sup>51</sup> RRD 1973, s. 323, n. 3.

skie *esse ad alterum*, oddające naturę prawnych relacji małżeńskich, domaga się jeszcze czegoś więcej. Niezbywalne w każdym konkretnym związku *traditio et acceptatio*: osób tudzież praw osobowych, aby zasługiwało na przymiotnik *coniugalis*, musi w sposób konieczny wyrażać dwoistość wzajemnych relacji stron (*essenziale dualità di ogni aspetto del matrimonio*<sup>52</sup>). Innymi słowy, osobowy akt konsensu nie może być jednostronnie zredukowany do jakiegoś impulsu woli, ograniczającej się do wyrażenia legalistycznego zobowiązania „instytucjonalnego” — z pominięciem woli drugiej strony (*adesione unipersonale al modello legale*<sup>53</sup>). W takim przypadku — konkluduje J.M. Serrano Ruiz — nie zaistniałoby międzyosobowe przymierze małżeńskie<sup>54</sup>, ponieważ w wydarzeniu inicjującym małżeństwo (*consensus matrimonialis*) chodzi przede wszystkim o osobowe „przyjęcie drugiego, a nie jedynie oddanie siebie samego”<sup>55</sup>. Widać wyraźnie, jak radykalnie — postulowana w koncepcji wybitnego audytora — *interpersonalność*<sup>56</sup> zakotwiczona jest w akcie zgody małżeńskiej („*inizio qualificato*” della „*comunione di vita*”)<sup>57</sup>. Śmiało zatem można powiedzieć, że cała jurisprudencja

<sup>52</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole e la sua assolutezza: il problema della paternità responsabile*. In: *Prole e matrimonio canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62]. Città del Vaticano 2003, s. 159, przyp. 27.

<sup>53</sup> *Idem*: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 55.

<sup>54</sup> W sferze prawno-osobowej właściwej „wspólnocie życia i miłości małżeńskiej” nie istnieje *tus ad rem*, czy też *tus in re*. Tu znakomity ponens stawia sprawę jasno: możliwe jest a u t o-zobowiązanie się jednej ze stron (np. w zakresie istotnych przymiotów małżeństwa), które nie będzie wszakże zobowiązaniem małżeńskim (*co n-lugalls*): *Ita ut nequaquam repugnet subiectum concipere matrimonium intendens summam iurium et officiorum, quae imperativum immanens habeat ex seipso tantum sese obligans, nulla ratione habita de comparte, qua persona in se et ex se stante. Quo in casu, sive hoc conscie fiat sive inconscie, nescio an exsurgeret relatio iuridica personaliter bilateralis: certo certius non fleret coniugale interpersonale foedus* — RRD 1973, s. 326, n. 7; por. też dec. z 6 XII 1988 r. c. Serrano. RRD 1988, s. 721, n. 5; *Idem*: *El acto de voluntad...*, s. 578, przyp. 35.

<sup>55</sup> RRD 1973, s. 323, n. 3.

<sup>56</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *La relación interpersonal, centro de interés en los procesos matrimoniales canónicos*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 3. Salamanca 1978, s. 165–192. Zob. komentarz do omawianego wyroku — W.A. Schumacher: *Interpersonal Communication in Marriage*. SCan 1975, s. 18–35; zob. też *Idem*: *The Importance of Interpersonal Relations in Marriage*. SCan 1976, s. 79–112.

<sup>57</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare nel principio generale del matrimonio canonico*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. [Il codice del Vaticano II. Vol. 6]. Bologna 1991<sup>2</sup>, s. 48. W przywołanym głośnym wyroku Serrano pisze: „[...] relacja interpersonalna — czyli wspólnota życia — ustanowiona między małżonkami jako *habitus* [...] bierze początek w owym szczególnym i kwalifikowanym akcie, którym jest zgoda wyrażona przez małżonków (podkr. — A.P.)” —

c. Serrano pozostaje świadectwem głębokiego związku, jaki *in matrimonio* zachodzi między niepowtarzalnym wydarzeniem początku (*feri*) i dynamiczną wspólnotą całego życia (*facto esse*); obie osobowe i międzyosobowe rzeczywistości są wewnętrznie z sobą ściśle powiązane i przenikają się nawzajem<sup>58</sup>.

W odróżnieniu od innych dwustronnych umów prawnych między dwoma osobami interpersonalność w małżeństwie jest kwalifikowana, tzn. określona heteroseksualnym, całkowitym (totalnym) charakterem oddania się oraz przyjęcia mężczyzny i kobiety w dożgonnie wiernym przy mierzu miłości. Tak ukonstytuowana „wspólnota życia i miłości małżeńskiej” swój prawdziwy charakter — autentycznej i żywej relacji (integracji) międzyosobowej — najpełniej ujawnia w płaszczyźnie egzystencjalnej, antropologiczno-psychologicznej<sup>59</sup>. Nieprzypadkowo zatem obszar ten stał się szczególnym ośrodkiem zainteresowania posoborowej jurysprudencji rotalnej, a miało to związek z prekursorskim badaniem spraw z tytułu niezdolności (*incapacitas, inhabilitas*) do małżeństwa<sup>60</sup>. Właśnie w wyrokach *ob incapacitatem* wybitni sędziowie audytorzy — m.in. J.M. Serrano Ruiz w omawianej decyzji z 1973 roku — zaczęli podkreślać przemożną siłę witalną (*fuerza impulsiva*) prawa naturalnego<sup>61</sup>. Jej zogniskowanie na ontycznym, a zarazem etyczno-normatywnym bogactwie osobowego porządku miłości, z wyraźnym epicentrum: nieocenionym walorem i god-

---

RRD 1973, s. 325, n. 6. Z kolei w innym orzeczeniu znakomity audytor tę samą międzyosobową relację małżeńską odnosi *explicitte* zarówno do *matrimonium in fieri*, jak i *matrimonium in facto esse*: „[...] małżonkowie [...] wymieniają między sobą prawa i obowiązki w taki sposób, że relacja interpersonalna, która stoi u początku małżeństwa — jako akt prawny — musi pozostać taką relacją — prawo do wspólnoty życia — jako przedmiot dożgonnej umowy prawnej (podkr. — A.P.)” — dec. 21 V 1976 r. c. Serrano. RRD 1976, s. 311, n. 6.

<sup>58</sup> Zob. dec. z 4 III 1977 r. c. Serrano. RRD 1977, s. 79, n. 4; J.M. Serrano Ruiz: *Visión personal del matrimonio...*, s. 23–25; por. też Lopez Aranda: *La relación interpersonal, base del matrimonio*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 7: *El „consortium totius vitae”*. Salamanca 1986, s. 221–223.

<sup>59</sup> Zob. RRD 1973, s. 324, 327, n. 4, 8; por. L. Bonnet: *La communauté de vie conjugale en droit canonique*. RDC 1987, s. 56–57.

<sup>60</sup> Przymiotnik „prekursorski” należy przede wszystkim odnieść do słynnej sentencji c. Anné z 25 II 1969 r., która znacząco zdeterminowała przebieg pierwszego etapu prac kodyfikacyjnych nad kształtem nowego tytułu nieważności małżeństwa — zob. Schemat 1975, can. 297; RRD 1969, s. 185, n. 19. Zdaniem J.M. Serrano Ruiza, kategoryczność sądów L. Annégo w tym wyroku miała jednak także pewne ujemne reperkusje, a mianowicie przyczyniła się do tego, że Komisja Odnowy KPK dość długo zawężyła zakres destrukcyjnej małżeństwo *incapacitas* do „ciężkiej anomalii psychoseksualnej” — J.M. Serrano Ruiz: *Incapacidad y exclusion...*, s. 182, przyp. 34.

<sup>61</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *Incapacidad y exclusion...*, s. 188.



nością *persona humana*<sup>62</sup>, tym wyraźniej stawiało indykację *ius naturale* — w zakresie mocy wiążącej — przed jakąkolwiek normą prawa pozytywnego<sup>63</sup>. Dzięki temu stał się możliwy zasadniczy zwrot w sądzeniu spraw małżeńskich (wedle wspomnianego *adagium: iudex veritatem de matrimonio dicit*), a mianowicie odejście od neoscholastycznego myślenia o małżeństwie w kategoriach spekulatywno-abstrakcyjnych w stronę — zakotwiczonego w pryncypiach prawa natury — postrzegania *foedus matrimoniale* przez pryzmat immanentnej dynamiki „strukturalnej”, historyczności i otwartości kulturowej osoby ludzkiej.

Niniejsze przesłanki kazały Serrano Ruizowi w dalszej części *in iure* omawianego wyroku<sup>64</sup> — właśnie w wyniku odejścia od ujęć „reistyczno-kontraktualistycznych”, opartych na nieadekwatnej antropologii (abstrakcyjnego i ahistorycznego ujmowania człowieka) — dokonać zasadniczej korekty w prawnej kwalifikacji treści przymierza małżeńskiego. Zdaniem autora, tak jak „zużyła się” dziś koncepcja człowieka „przeciętnego”, zupełnie nieprzydatna w formułowaniu prawdy o osobie (zawsze konkretnej, niepowtarzalnej)<sup>65</sup>, tak też integralne, ontyczno-egzystencjalne ujęcie małżeństwa<sup>66</sup> w rzeczy samej suponuje zmianę paradygmatu, a mianowicie konieczność przejścia: od abstrakcyjnej instytucji — w stronę jej „osobowego wcielenia”<sup>67</sup>; od niezmiennych wyznaczników prawa natury — ku

<sup>62</sup> Zob. I d e m: *El derecho a la comunidad...*, s. 42–43. Oczywiście w tym kontekście staje się zasada, że osoba ludzka stanowi centrum każdego porządku prawnego. W kanonicznym prawie małżeńskim wnioskiem z tej zasady jest — zdaniem Serrano Ruiza — przewaga *favor fidei* (1 Kor 7, 12–15), czyli innymi słowy: *favor personae christifidelis* nad *favor matrimonii* — I d e m: *Visión personal del matrimonio...*, s. 48, przyp. 91.

<sup>63</sup> W tym miejscu, za J.M. Serrano Ruizem, raz jeszcze wypada docenić znakomitą intuicję L. Annégo, który w często cytowanej sentencji z 25 II 1969 r. akcentuje doniosłość prawa naturalnego w małżeństwie i jego nadrzędność w stosunku do unormowań czysto pozytywnej legislacji: *Respectus iuridicus, ad quem in hac materia attendi debet, pertinet ad campus iuris naturalis, cum agatur de matrimoniali vitae consortio quod sit a Creatore conditum et suis legibus instructum* (cfr. *Gaudium et spes*, n. 48, 1). *Ideo ille respectus iuridicus, utpote iuris naturalis, a respectu iuridico legi positivo, sive civili sive mere canonico, in quibusdam proprie differt* — RRD 1969, s. 184, n. 17; por. J.M. Serrano Ruiz: *Incapacidad y exclusion...*, s. 188–189.

<sup>64</sup> Zob. RRD 1973, s. 326–334, n. 8–15.

<sup>65</sup> *El hombre medio no es el hombre viejo (en el sentido evolutivo). La imagen del hombre actual nos llega no sólo desde lo que el hombre es (mucho menos desde lo que el hombre fue), sino también de lo que debe y está en condiciones de ser* (podkr. — J.M. S.R.) — J.M. Serrano Ruiz: *Incapacidad y exclusion...*, s. 189, przyp. 60.

<sup>66</sup> Zob.: I d e m: *La nueva imagen del matrimonio en el futuro ordenamiento canónico*. REDC 1981, s. 535–536; I d e m: *La consideración existencial del matrimonio en las Causas canónicas de nulidad por incapacidad psíquica*. „Angelicum” 1991, s. 33–35.

<sup>67</sup> *El punto de atención no es discernir el „qué” — dato efectivamente constante en el modelo institucional y dogmático del matrimonio —, sino el „cómo” con el que*

ich egzystencjalnej asymilacji w aktualnym kontekście społeczno-kulturowym<sup>68</sup>. Tylko w taki sposób można odczytywać głęboką myśl doktrynalną Vaticanum II, wedle której „interpersonalność” małżeńska nie odnosi się wyłącznie do samych podmiotów związku, ale odsyła do instytucjonalnej, zdeterminowanej od „początku” przez zamysł Boga Stwórcy<sup>69</sup>, treści aktu *foedus matrimoniale*. Tym samym określona ontycznie żywa relacja „małżeńska” — wydarzenie miłosnego przyjęcia osoby współmałżonka — musi istnieć i stanowić nieodzowne założenie owego przymierza, aby aktualizował się *in concreto* sakralny związek — naturalna instytucja: „głęboka wspólnota życia i miłości”<sup>70</sup>.

Artykułowana konieczność przewyciężenia naturalizmu ujęć neoscholastycznych teorii prawa naturalnego z jednej strony, z drugiej zaś — ukazywanie godności osoby ludzkiej oraz etyczno-strukturalnej zasady: *amor-caritas*, jako głównych kwalifikatorów współczesnego rozumienia „natury” *institutum matrimonii* (na podstawie odczytania „znaków czasu”), czyli — ogólnie rzecz ujmując — próba odpowiedzi na pytanie o współczesny kulturowy (religijno-kulturowy) obraz małżeństwa<sup>71</sup>, dały

---

*cada persona lo asimila y realiza* (podkr. — J.M. S.R.) — *Idem*: *El acto de voluntad...*, s. 575; por. też *Idem*: *La consideración existencial del matrimonio...*, s. 175–176; RRD 1973, s. 333–334, n. 15.

<sup>68</sup> Personalizacji i społeczno-kulturowej asymilacji małżeństwa dotyczy często cytowany — m.in. przez L. Annégo — fragment omawianego wyroku c. Serrano: *Difficultatem non facit factum quod homines sanae mentis quasi per connaturalitatem tale ac tantum negotium absolvant quin ad eludendum subtiles implicationes videantur attendere: multa enim sunt et difficillima — v. gr. cognoscere, velle, cogitare [...] — quae homo sponte perficit et ex sola habituali eorumdem executione nemo arguet ea simpliciora esse. Simile quid pro matrimonio* (podkr. — J.M. S.R.) — J.M. Serrano Ruiz: *La consideración existencial del matrimonio...*, s. 330, n. 11; dec. z 4 XII 1975 r. c. Anné. RRD 1975, s. 687, n. 4. W późniejszym komentarzu do niniejszego passusu Serrano zauważa, że dotycząca małżeństwa „zgodność z naturą” (*connaturalitas*) bynajmniej nie przekłada się na łatwość jego definiowania czy opisu. Wręcz przeciwnie, Stwórca natury wśród podstawowych pryncypiów „początku” umieścił zasadę egzystencjalnej asymilacji treści przymierza małżeńskiego, co w praktyce musi oznaczać nieadekwatność każdej próby naukowej definicji *de matrimonio* — *Idem*: *L'ispirazione conciliare...*, s. 42, przyp. 61.

<sup>69</sup> Zob. KDK, n. 48.

<sup>70</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 32–33, 43–48; dec. z 18 XI 1977 r. c. Serrano. RRD 1977, s. 458–463, n. 6–16; por. też dec. z 31 I 1976 r. c. Lefebvre. RRD 1976, s. 40, n. 4; Ch. Lefebvre: *L'évolution actuelle de la jurisprudence matrimoniale*. RDC 1974, s. 350–352; *Idem*: *La cessazione dell'amore durante il matrimonio costituisce una prova della nullità di un matrimonio secondo la giurisprudenza rotale? In: Amore e stabilità nel matrimonio*. Roma 1976, s. 130–131.

<sup>71</sup> Serrano podkreśla, że badanie tego, co leży „w naturze” człowieka (osoby), w odniesieniu do małżeństwa zawsze prowadzi do ważkiej odpowiedzi na pytanie o „kulturowy obraz małżeństwa dzisiaj”: *Lo „natural” además de una dimensión universal en el espacio y perenne en el tiempo, tiene un aspecto vitalísimo existencial, al menos de descubrimiento progresivo de la realidad, que se detecta en la especial sensibilidad del*

Serrano Ruizowi asumpt do szczególnej afirmacji wspomnianego określenia Konstytucji „*Gaudium et spes*”: *communitas vitae et amoris coniugal*<sup>72</sup>, oraz uznania go *implicite* za podstawowy wzorzec w prezentowaniu osobowej i międzyosobowej rzeczywistości *matrimonium canonicum*<sup>73</sup>. Stąd — przypomnijmy — bezkompromisowość autora w dezyderacie zgłoszonym pod adresem reformatorów *ius matrimoniale*, w którym nie wahał się on podkreślać rangi *amor coniugal* — i jej waloru prawnego<sup>74</sup> — w adekwatnej odnowie normatywnego ujęcia przymierza małżeńskiego, a nade wszystko uzasadniać wyższości niniejszej formuły soborowej nad ówczesnymi propozycjami kodyfikacyjnymi (świadomie pomijającymi jej ostatni człon)<sup>75</sup>. Stąd także konsekwencja i determinacja, z jaką J.M. Serrano Ruiz od lat głosi potrzebę dalszej „personalizacji” aktu konsensu<sup>76</sup> — identyfikowanego jako *foedus amoris co-*

*hombre hacia ciertos valores en una cultura determinada* — J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 43, przyp. 25. Dodajmy, że i w tej materii wybitny audytor znacząco rozwija myśl zawartą w wyroku c. Anné z 25 II 1969 r.: *Hoc omnis vitae consortium, quod dicitur matrimonium, arte conestitur, in ordine existenti, cum humanitatis cultu (civiltà), prout iste in temporum decursu et in locorum varietate videtur, et exinde illud vitae consortium adest sub speciebus valde diversis. Satis est mentem vertere ad matrimonia antiquissimorum humanitatis cultuum qui vocantur patriarchales et patriarchales* — RRD 1969, s. 184, n. 17.

<sup>72</sup> KDK, n. 48.

<sup>73</sup> Takı wydzwıek ma cytowany wcześnieı glosny artykuł J.M. Serrano Ruiza z 1976 r., ogłoszony z zamyslem rozszerzenia i pogłębienia tez zawartych w wyroku z 5 IV 1973 r., pt.: *El derecho a la comunidad...* (w języku francuskim: *Le droit à la communauté de vie et d'amour conjugal comme objet du consentement matrimonial: Aspects juridiques et évolution de la jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine*. SCan 1976, s. 271–301).

<sup>74</sup> *El mismo consentimiento conyugal (...) o es un acto de amor o no es tal consentimiento conyugal* — I d e m: *El derecho a la comunidad...*, s. 53. Znamienna pozostaje także inna wypowiedź kanonisty: *Creo que se trata en nuestro tiempo, aunque no en nuestro contexto cultural, de un redescubrimiento de ese derecho-deber al amor que es esencial y elemental, primero y natural constitutivo del matrimonio* — ibidem, s. 54, przyp. 52.

<sup>75</sup> *Pero tampoco nosotros queremos aislar la noción y la realidad del „amor” separándola del contexto en el que el mismo Concilio la ha enmarcado „comunidad de vida y amor conyugal”, y si insistimos en el tratamiento autónomo del amor, no es tanto en el sentido de que queramos afirmarlo como realidad en sí subsistente dentro de la dinámica del consentimiento matrimonial, cuanto en el de que pensamos que no se aclerta al excluirlo. Es decir, no censuramos la expresión „comunidad de vida conyugal”, sino que estimamos más correcta y más precisa la fórmula „comunidad de vida y amor conyugal”* (podkr. — A.P.) — ibidem, s. 51. Nieco wcześnieı autor w odniesieniu do formuły zawartej w can. 243 (Schemat 1975) stwierdza: (...) además estimo más preciso y más específicamente matrimonial hablar de „*communitas vitae et amoris coniugal*” que de „*intima totius vitae coniunctio inter virum et mulierem*” — ibidem, s. 49, przyp. 41.

<sup>76</sup> Stanowczo formułowane wskazanie, które urasta do rangi jednego z najważniejszych wyzwań *aggiornamento* w kościelnej matrymonialistyce, J.M. Serrano Ruiz syntetyzuje

*niugalis* — przez korzystanie z posoborowych osiągnięć orzecznictwa (a szerzej: doktryny) w sektorze kanonicznej (nie)zdolności do małżeństwa<sup>77</sup>.

Soborowy paradygmat: „wspólnota życia i miłości małżeńskiej”, aż nadto wyraźnie implikuje takie samo osobowo-egzystencjalne podejście do konstytutywnego aktu *consensus matrimonialis* w dwóch wielkich tematach kwalifikowania (badania) jego prawnej skuteczności: *capacitas* oraz *intentio*<sup>78</sup>. Zdaniem J.M. Serrano Ruiza, sukces kierunku personalistycznego w zakresie orzekania w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu *incapacitas* najlepiej pokazuje przebyta droga: od „sterylnych” ujęć intelektualnych (*amentia*, *dementia*, *discretio iudicii*) ku „programowej” waloryzacji: po pierwsze, nie dostrzeganej wcześniej oryginalności osoby (z uwzględnieniem istotnych faktorów antropologiczno-psychologicznych: integracji seksualnej, afektywności, emotywności, dojrzałości itp.)<sup>79</sup> i po wtóre, równie niepowtarzalnej relacji międzyosobowej (z jej wyznacznikami: relatywnością i egzystencjalnością<sup>80</sup>). W przekonaniu kanonisty podobny proces ewolucyjny — zwłaszcza wobec niekwestionowanego zbliżenia perspektyw: *matrimonium in fieri* oraz *matrimonium in facto esse*<sup>81</sup> — powinien dokonać się w sprawach małżeńskich z tytułu wykluczeń. Skoro nie jest obojętne, że *actus voluntatis* inicjujący małżeństwo stanowi jednocześnie miłosny akt przymierza, to wykluczający *positivus actus voluntatis* należałoby rozumieć jako coś więcej niż prosty rezultat interwencji rozumu i woli (w sensie klasycznym), skutkujący brakiem przedmiotu konsensu<sup>82</sup>. Z kolei akt

następująco: *La primera (cosideración) se refiere a la personalización del acto consensual a la necesidad de asimilar personalmente su contenido* (podkr. — J.M. S.R.) — *Idem*: *Incapacidad y exclusion...*, s. 185; zob. też *Idem*: *L'ispirazione conciliare...*, s. 45–48.

<sup>77</sup> Warto nadmienić, że właśnie na tym polu niepodważalny pozostaje wkład samego autora, wybitnego audytora Roty Rzymskiej — zob. G. Candelier: *Les apports originaux de Mgr José María Serrano Ruiz dans la jurisprudence rotale*. SCan 1996, s. 450–486.

<sup>78</sup> Tego też dotyczy głośny postulat J.M. Serrano Ruiza, mianowicie szerokiej aplikacji zasad-wypracowanych w sprawach małżeńskich z tytułu *incapacitas* także w sprawach dotyczących *exclusiones* — zob. J.M. Serrano Ruiz: *Incapacidad y exclusion...*, s. 175–202; dec. z 9 V 1980 r. c. Serrano. RRD 1980, s. 335–337, n. 6–10; dec. z 27 I 1984 r. c. Serrano. RRD 1984, s. 54–57, n. 4–11.

<sup>79</sup> Dodajmy, że uwypuklone w orzecznictwie wybitnego audytora Roty podstawowe atrybuty osoby to: całkowitość (*totalità*, *integrità*), autonomia (*autodeterminazione*, *autoaffermazione*), niepowtarzalność, historyczność, otwartość na drugiego (*comunicabilità*) — *Idem*: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 43–44; szerzej — zob. *Idem*: *El acto de voluntad...*, s. 572–575, 581–583.

<sup>80</sup> Zob. *Idem*: *La relación Interpersonal...*, s. 177–178.

<sup>81</sup> *Idem*: *El acto de voluntad...*, s. 574.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 581.

frustrujący kompromis — jak go nazywa sam Serrano Ruiz — wyraża radykalny brak dyspozycji podmiotu (*actitud personal*) w dziedzinie aktualizacji immanentnej treści *foedus coniugii*, a tym samym staje na przeszkodzie powstaniu w małżeństwie prawdziwej komunii i nawiązaniu komunikacji międzyosobowej<sup>83</sup>. Z tego faktu płynie podstawowy dla praktyki sądowej wniosek: akt wykluczający winien być traktowany w taki sam sposób, jak akt kreujący małżeństwo. W jednym i drugim przypadku chodzi o integralny *actus personae*, w którym działanie woli koresponduje nie tylko z inteligencją, ale również z wszystkimi władzami (*facultades o cualidades*) osoby ludzkiej<sup>84</sup>.

Personalistyczne podejście do problematyki *exclusiones in matrimonio* w koncepcji J.M. Serrano Ruiza nierozdzielnie wiąże się z przełamywaniem — typowej dla „optyki kontraktualistycznej” — negatywnej wizji istotnych przymiotów i celów małżeńskich. W odniesieniu do tych pierwszych autor zwraca uwagę na posoborową rewizję funkcjonujących w orzecznictwie starych „schematów”, skupiających się wokół pojęć: cudzołóstwa, rozwodu i zdrady<sup>85</sup>. Dzisiaj czymś zgoła oczywistym jest do wartościowanie, czy wręcz preferencja — w jurysprudencji — ujęć *par excellence* pozytywnych, w których istotne przymioty małżeństwa ujawniają swój immanentny związek i ontyczne zakorzenienie w antropologicznej (teologicznej) prawdzie przymierza miłości małżeńskiej<sup>86</sup>. To właśnie w *amor coniugalis* owa *totalitas* oddania się i przyjęcia osób jako małżonków — główny wyznacznik personalistycznej koncepcji *matrimonium canonicum*, znajduje swe najgłębsze podstawy. Jak przypomina J.M. Serrano Ruiz, współczesne Magisterium nie bez powodu akcentuje fakt, że prawda miłości małżeńskiej

<sup>83</sup> I d e m: *Incapacidad y exclusion...*, s. 194. Tę myśl Serrano zamyka w celnej konkluzji: *En el consentimiento conyugal el acto de la voluntad, tanto para hacer como para invalidar el matrimonio, ha de tender hacia una actitud — y no hemos sino de felicitarnos por la aproximación, hasta fonética, entre los términos „aptitud” y „actitud”, que acerca la proximidad entre el análisis de la „capacidad estructural” y la „intención capaz” (de crear el matrimonio) y con ello una síntesis personal e interpersonal para el matrimonio — una actitud, decía, que por densidad personal globalizante sobrepase la mera noción de acto, siquiera sea „intelectual” y „voluntario”, desligado del agente. Este sentido de „actitud”, presente o implícito en el acto „personal” del consentimiento conyugal, habrá de reconocerse tanto en la constitución del pacto como en la frustración de él — I d e m: El acto de voluntad..., s. 575–576.*

<sup>84</sup> I d e m: *Incapacidad y exclusion...*, s. 187.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>86</sup> Zob. C. Caffarra: *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.* In: *Teologia e Diritto canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 9 / Studi Giuridici. Vol. 12]. Città del Vaticano 1987, s. 154–156; A. P a s t w a: *Teologiczno-antropologiczny fundament Jedności i nierozzerwalności — Istotnych przymiotów małżeństwa kanonicznego*. PK 2004, nr 1–2, s. 77–92.

określa ową całkowitość, którą ujawniają przede wszystkim esencjalne przymioty małżeństwa: dar osób tworzący komunię małżeńską musi być integralny; w konsekwencji zatem — definitywny. Do istoty bowiem miłosnego daru osób należy jego nieodwołalność. Na takim fundamencie konstytuuje się „jedność dwojga”: wierna (całkowita i wyłączna) oraz nierozrwalna komunია mężczyzny i kobiety<sup>87</sup>.

Odwotywanie się w nurcie odnowy *ius matrimoniale* do personalistycznej „zasady strukturalnej” (miłości) pozwala problematyce istotnych przymiotów małżeństwa nadać adekwatną perspektywę osobową i międzyosobową<sup>88</sup>. Warto podkreślić, że w tej materii autentyczną interpretację myśli soborowej<sup>89</sup> J.M. Serrano Ruiz dostrzega przede wszystkim w magisterium papieskim Jana Pawła II<sup>90</sup>. Ów świadomie przyjęty i uwy-

<sup>87</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'isprazzone concillare...*, s. 58—62; dec. z 18 XI 1977 r. c. Serrano. RRD 1977, s. 458—461, n. 6—10; dec. z 31 III 1979 r. c. Serrano. RRD 1979, s. 149—150, n. 6—9; dec. z 18 I 1980 r. c. Serrano. RRD 1980, s. 43—45, n. 6—9; dec. z 25 VII 1980 r. c. Serrano. RRD 1980, s. 530—531, n. 5; dec. z 12 XI 1982 r. c. Serrano. RRD 1982, s. 524—525, n. 10; dec. z 22 III 1996 c. Serrano. RRD 1996, s. 310—311, n. 3.

<sup>88</sup> Zob. Idem: *Notas para una revistón del „Bonum fidel” desde la perspectiva personal e interpersonal del matrimonio canónico*. „Angelicum” 1998, s. 147—166.

<sup>89</sup> Zdaniem kanonisty: *L'insistenza del concilio nel sottolineare il carattere personale e interpersonale del matrimonio trova nelle proprietà essenziali un'applicazione di grande portata*. Kluczowym miejscem źródłowym jest tu *passus* 48. numeru *Konstytucji „Gaudium et spes”*: *Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent* — Idem: *L'isprazzone concillare...*, 59; por. R. Funghini: *L'esclusione del bonum fidel*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2..., s. 282—283.

<sup>90</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Notas para una revistón...*, s. 147—148. Uwagze Serrano Ruiza nie uszła ważna alokucja papieska do Roty Rzymskiej z 1997 r., w której Ojciec św., przywołując wzorcowe określenie małżeństwa: *intima communitas vitae et amoris coniugalis* (KDK, n. 48), proklamował, iż walor prawny nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do międzyosobowej rzeczywistości małżeństwa, lecz stanowi jej wymiar *par excellence* wewnętrzny. Dlatego w optyce autentycznego personalizmu osoby małżonków i osobowe relacje małżeńskie (relacje sprawiedliwości) należy zawsze widzieć „w centrum cywilizacji miłości”. Przesądza to o prawnej relewancji *amor coniugalis*, co w nauczaniu papieża-„personalisty” najczęściej sygnowane jest terminem: *amore dovuto* (miłość należąca, zobowiązana), a także — w odniesieniu do istotnych przymiotów małżeństwa: *amore esclusivo (totale)*, *amore indissolubile (definitivo)* — Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. ComCan 1997, s. 14, n. 3; zob. też alokucję poświęconą miłości małżeńskiej — Idem: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. ComCan 1999, s. 7, n. 4. Nieprzypadkowo to doniosłe przemówienie papieskie z 1997 r. doczekało się licznych komentarzy — U. Navarrete: *Commentarium ad allocutionem Ioannis Pauli II ad praelatos et officiales Rotae Romanae, die 27 Ianuarii 1997 habitam*. PRMCL 1997, s. 368—385; J. Garreras: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'apertura dell'anno giudiziario*. IusEcc 1997, s. 774—782; H. Heinemann: *Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 27. Januar 1997 vor der Römischen Rota*. DPM 1997, s. 237—239;

rażniony kontekst doktrynalny przekłada się w autorskiej koncepcji *matrimonium canonicum* wybitnego kanonisty m.in. na wybór drogi współczesnego (nowego) odczytania schematu *tria bona Augustini*. Otóż konsekwentne odejście od neoscholastycznego izolowania istotnych przymiotów małżeństwa od osób małżonków (jako abstrakcyjnych atrybutów przynależnych instytucji), a jednocześnie zwrot ku postrzeganiu nierozzerwalności i wierności<sup>91</sup> jako immanentnych walorów (*valori-qualità*) ustanowionej w przymierzu, heteroseksualnej relacji międzyosobowej („wspólnoty życia i miłości małżeńskiej”)<sup>92</sup> wyzwalają potrzebę dalszej integracji i syntezy *essentiales proprietates* w małżeństwie chrześcijańskim<sup>93</sup>. Względ na wspomniane pryncypia przesądza na przykład o tym, że skądinąd błyskotliwy intelektualnie i wnoszący twórczy wkład do dyskusji nad treścią *bonum fidei* kierunek w orzecznictwie, którego zwolennicy postulują dychotomiczne oddzielenie wierności małżeńskiej od jedności małżeńskiej, z trudem mieści się w nakreślonej optyce personalizmu<sup>94</sup>. Widać to wyraźnie w płaszczyźnie nadprzyrodzonej i sa-

W. Góralski: *Wartość prawna małżeństwa i jego wymiar osobowy. Przemówienie papieża Jana Pawła II do Rady Rzymskiej 27 I 1997 r. „Ius Matrimoniale” 1997, s. 95–100; I. Gramunt: Reflections on Marriage as a Juridical and Interpersonal Relationship. ME 2000, s. 601–624.*

<sup>91</sup> Wypada zauważyć, że J.M. Serrano Ruiz, zarówno w bezpośrednim komentarzu do kan. 1056 (KPK 1983), jak i w licznych publikacjach, kodeksową *unitas* (wedle systematyki tomistycznej) konsekwentnie zastępuje słowem *fideltas* (*bonum fidei*, wedle systematyki Augustyńskiej) lub *exclusivitas*. Podstawą tych ujęć jest najpierw przesłanie „zasady personalistycznej”: „miłość wierna i wyłączna” (HV, n. 9), ale także formuła wypracowana w kodyfikacji z 1917 r.: [...] *ius [...] perpetuum et exclusivum* (can. 1081 § 2) — zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 58–62.

<sup>92</sup> Autor podkreśla wielką moc potencjalności oraz dynamikę historyczną rozumianych osobowo-etycznie (*qualità di ordine assiologico*): nierozzerwalności i wierności — dwóch sił witalnych (*due forze vitali*) małżeństwa: *Non c'è dubbio che tanto la indissolubilità come la fedeltà, nella loro realizzazione storica, biografica ed esistenziale, abbracciano un ambito molto più grande: comunità di affetti, impresa familiare comune, convivenza, collaborazione nell'educazione dei figli. I dodaje: Non è facile distinguere la „fenomenologia quotidiana” della fedeltà e dell'indissolubilità coniugale. Per questo la nuova prospettiva, orientata alla comunione di vita e di amore coniugale, offre degli spunti importanti allo sviluppo dinamico di questi concetti* — ibidem, s. 60, przyp. 117.

<sup>93</sup> W syntetycznym pojęciu *fedeltà indissolubile*, występującym w cytowanym wcześniej miejscu źródłowym (KDK, n. 48), Serrano widzi nader klarowne magisterialne przesłanie — zob. ibidem, s. 60.

<sup>94</sup> I d e m: *Notas para una revisión...*, s. 156–157; zob. też nawiązanie autora do „korzeni” personalistycznej koncepcji małżeństwa — I d e m: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 268. U źródeł wspomnianego kierunku legło orzecznictwo c. De Jorio, zapoczątkowane sentencją z 30 X 1963 r. — RRD 1963, s. 716–725. Tę linię w jurysprudencji wsparł swym autorytetem U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086 § 2. PRMCL 1977, s. 255. Dziś głównym kontynuatorem myśli A. De Joria jest znany sędzia rotalny*

kramentalnej, w których całkowitość (*totalidad*) — a nie samą tylko wyłączność (*exclusividad*) — wierności małżeńskiej (*bonum fidei*) oraz nierozzerwalność (*bonum sacramenti*)<sup>95</sup> integruje prawda znaku sakramentalnego, wyrażająca udział małżonków chrześcijańskich w nierozzerwalnym przymierzu: misterium jedności i wiernej miłości (*caritas*) Chrystusa do Kościoła<sup>96</sup>.

Doniosły *locus theologicus* z Księgi Rodzaju, oddający prawdę instytucji małżeństwa w formule: *una caro*<sup>97</sup>, jest dla Serrano Ruiza potwierdzeniem głównej roli ludzkiej seksualności w ukonstytuowaniu oraz realizacji osobowej i międzyosobowej komunii małżeńskiej<sup>98</sup>. Najpierw — w płaszczyźnie personalnej — uwagę kanonisty skupia najgłębszy, strukturalny związek między osobą i jej seksualnością, co walor tej ostatniej w powziętym przez nupturienta akcie konsensu każe rozpatrywać nie tylko w aspekcie negatywnym (badanie dojrzałości seksualnej w zakresie ewentualnej niezdolności do „komunikacji małżeńskiej”<sup>99</sup>), lecz nade wszystko pozytywnie — jako zintegrowany w miłości oblatywnej dynamizm osobo- oraz komuniotwórczy<sup>100</sup>. Niniejsza konstatacja prowadzi z kolei do oczy-

R. Funghini — dec. z 23 X 1991 r. c. Funghini. RRD 1991, s. 600—609, n. 2—9; dec. z 24 V 1995 r. c. Funghini. RRD 1995, s. 315—316, n. 6. Autor rozwinął swą koncepcję w cytowanym artykule — R. Funghini: *L'esclusione del bonum fidei...*, s. 279—285. (To samo w: *La simulazione del consenso...*, s. 139—147); zob. też monografię: G. Leszczyński: „*Exclusio boni fidei*” jako symulacja zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK). Łódź 2004. Dodajmy, że bliski stanowisku Serrano Ruiza pogląd w tej sprawie wyraża P.A. Bonnet: *Il consenso matrimoniale*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione...*, s. 210.

<sup>95</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Notas para una revisión...*, s. 154—155, 158—160; *Idem*: *L'ispirazione conciliare...*, s. 62.

<sup>96</sup> Zob. KK, n. 11; KDK, n. 48; FC, n. 13; J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 25—28, 62—63.

<sup>97</sup> Rdz 2, 24; por. Mt 19, 6; KDK, n. 48.

<sup>98</sup> Zob. G. Candelier: *Sexualité et personnalité*. RDC 1989, s. 147—149; G. Giombanco: *Il concetto di interpersonality...*, s. 128—130.

<sup>99</sup> Zob. dec. z 30 IV 1974 r. c. Serrano. RRD 1974, s. 305—314, n. 3—16. *Et quamvis alla ex parte certum sit relationem conjugalem multum pendere a rite vigente harmonia sexuelle inter sponsos; atque pacificum apud auctores adaequatum sexuelle consortium ex sese referre pleniorum personalitatis assecutionem in ordine relationis — sicut conatur ostendere una coram me, „Lugdunen”, diei 30 aprilis 1974, cum scientificis auctoritatibus ibidem allatis —: cum intima communio vitae adeo plurimis respectibus implicata sit et iuxta diversos casus substantialiter dissimilis, numquam poterit a priori pronuntiarī an abnormalitas sexualis graviorum generet incapacitatem ad consuetudinem maritalem quam alius quilibet communicationis defectus — dec. z 19 V 1978 r. c. Serrano. RRD 1978, s. 324—325, n. 9.*

<sup>100</sup> „*Oblatio sui*” haud minus quam „*susceptio alterius*” in intimitate, quae, iuxta modo tradita, peculiarissima sunt ordinati commercii sexualis, eadem constituunt — et maxime habemus id notare in re matrimoniali — indubia signa maturitatis humanae. (...) Haec arcta connexio inter sexualitatem et profundorem structuram totius subiecti



wistych konkluzji dotyczących partnerskich relacji interpersonalnych *in matrimonio* (*dualità coniugale*<sup>101</sup>). Inaczej, niż wynikałoby to z dawnych ujęć kontraktualistycznych<sup>102</sup>, płciowość określa całościowo dynamikę wzajemnego międzyosobowego oddania się i przyjęcia w konkretnej *totius vitae consortium*<sup>103</sup>, a tym samym — w równej mierze „stygmatazuje” profil jej komplementarnych celów (*ordinatio naturalis*): dobra małżonków oraz zrodzenia i wychowania potomstwa<sup>104</sup>. Tak oto — według J.M. Serrano Ruiza — w obliczu niełatwej interpretacji sformułowania kan. 1101 § 2 w KPK 1983: (...) *matrimonii essentiale aliquod elementum*, raz jeszcze ujawnia się moc przesłania paradygmatu: *communitas vitae et amoris coniugalis*, czego świadectwem pozostają znamienne słowa Ojców Soboru: „Mężczyzna i kobieta, którzy dzięki związkowi małżeńskiemu »już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem« (Mt 19, 6), w wewnętrznej łączności osób i działań świadczą sobie wzajemną pomoc i posługę, doświadczają sensu swojej jedności i coraz pełniej ją osiągają”<sup>105</sup>.

### 3.1.1.2. W świetle „dobra małżonków”

Kreowanie w ramach nurtu posoborowego orzecznictwa koncepcji „interpersonalności”, obnażającej u samych „korzeni” niezdatność modelu

*personalitatis, si ex parte iuvat tractationem sexualitatis iuxta recepta principia circa consensum coniugalem, tamquam actum intellectus et voluntatis; nec tantum sub respectu incapacitatis assumendi onus quod est maxime proprium matrimonii* — dec. z 28 VII 1981 r. c. Serrano. RRD 1981, s. 419–420, n. 12–13.

<sup>101</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 166.

<sup>102</sup> W świetle nauki Konstytucji „*Gaudium et spes*” — i dodajmy: w konfrontacji z „kontraktualistycznym” unormowaniem kan. 1015 § 1, CIC 1917 — Serrano dokonuje interpretacji kodeksowej normy o dopełnieniu małżeństwa (kan. 1061 § 1, KPK 1983). Oświetlając nową „personalistyczną” klauzulę *In modo humano*, zauważa m.in.: *D'altra parte si verifica ancora un avvicinamento, per non dire un'integrazione, tra il matrimonio „in fieri” (prima chiamato „contratto”) e il matrimonio „in facto esse” (in sé). E molto più giusto dire che la „comunione di vita e di amore coniugale” è ordinata anche all'Unione sessuale, che non — almeno immediatamente — il consenso. (...) Senza dubbio già dall'inizio si capirà con maggior chiarezza che il matrimonio non è ordinato a un atto nella sua assoluta e isolata realtà fisica — anche se ripetuta nel tempo — ma è chiamato a stabilire tra gli sposi una normale, ordinata e gioiosa comunicazione di vita, anche e propriamente nel campo della sessualità* — I d e m: *L'ispirazione conciliare...*, s. 64–65.

<sup>103</sup> KPK 1983, kan. 1055 § 1.

<sup>104</sup> Zob. dec. z 23 X 1981 r. c. Serrano. RRD 1981, s. 500, n. 5; dec. z 6 V 1987 r. c. Serrano. RRD 1987, s. 275–276, n. 13; I d e m: *L'ispirazione conciliare...*, s. 55–58.

<sup>105</sup> KDK, n. 48; zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 67; I d e m: *El acto de voluntad...*, s. 576–577, 580.

kontraktowego do wyrażenia prawdziwego waloru osobowej relacji małżeńskiej, od początku wiązało się z wyodrębnieniem — dotąd nierozpoznanego — segmentu *substantia matrimonii*<sup>106</sup> i poszukiwaniem dlań adekwatnej formy wyrazu. Mając przed oczyma miłosny akt przymierza (*consensus matrimonialis*) jako „strukturalne pryncypium małżeństwa”<sup>107</sup>, znakomici sędziowie rotalni — protoplaści rzeczzonego nurtu odnowy tudzież znani kanoniści, budujący naukowe zaplecze tego kierunku, rychło odczytali stojące przed nimi zadanie precyzyjnego opisu fenomenu prawnego: (...) *sese mutuo tradunt et accipiunt*<sup>108</sup>. Doniosłe — w tym względzie — ujawnienie logiki nakładania się perspektyw *matrimonium in facto esse* oraz *matrimonium in fieri*<sup>109</sup> otwierało możliwości pogłębionych, oryginalnych ujęć treści zgody małżeńskiej. Stało się to szczególnie aktualne wobec sukcesu Papieskiej Komisji Rewizji KPK, jakim było odkrycie równorzędnego — obok *ordinatio ad proles procreationem et educationem* — naturalnego ukierunkowania „wspólnoty całego życia” ku dobru małżonków<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> Zob. N. Lüdecke: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”. Ein Eheunttuglichkeitsgrund mit Startschwierigkeiten*. DPM 1995, s. 117—192. Celna konstatacja o ciągle „niezdefiniowanym” sektorze istoty małżeństwa: *ignotum x*, znalazła się w znanej decyzji rotalnej — c. Egan, z 22 IV 1982 r. RRD 1982, s. 221, n. 10.

<sup>107</sup> Por. K. Lüdicke: *Matrimonial Consent...*, s. 491.

<sup>108</sup> ComCan 1977, s. 125. Dał temu wyraz J.M. Serrano Ruiz już w cytowanym „programowym” artykule z 1976 r., kiedy *explicitie* określił priorytetowe wyzwanie, któremu należało wyjść naprzeciw. Chodziło o to, by „interpersonalność” aktu konstytuującego małżeństwo odnieść do — radykalnie osobowej i intymnej — treści samej relacji małżeńskiej — J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 34. Z przedstawicieli doktryny kwestię tę stawiał ostro m.in. P.A. Bonnet, autor głośnej monografii: *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale*. (1): *Il momento costitutivo del matrimonio*. Padova 1976. Pozostając w twórczym dialogu z osiągnięciami posoborowego orzecznictwa, ten wybitny kanonista okazał się wymagającym recenzentem, a zarazem kontynuatorem analizowanego nurtu personalistycznego — zob. P.A. Bonnet: *Comunione di vita, „ordinatio ad bonum coniugum” e „honor matrimonii”*. DrE 1982, No 2, s. 522—558; I d e m: *L'„ordinatio ad bonum proles” quale causa di nullità matrimoniale*. DrE 1984, No 2, s. 301—350; I d e m: *L'incapacità relativa agli oneri matrimoniali (can. 1095, 3° c/c) (con particolare riferimento alla giurisprudenza rotale c. Pinto)*. In: *L'incapacitas (can. 1095) nelle „sententiae selectae coram Pinto”*. Ed. P.A. Bonnet, C. Gullo. [Studi Giuridici. Vol. 15]. Città del Vaticano 1988, s. 31—44; P.A. Bonnet: *L'incapacità relativa agli oneri matrimoniali quale incapacità personale ad attuare le proprietà essenziali*. DrE 1993, No 2, s. 313—342.

<sup>109</sup> Zob. dec. z 25 II 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 183, n. 13; dec. 4 III 1977 r. c. Serrano. RRD 1977, s. 79, n. 4. *Uno dei traguardi per me più significativi dell'insegnamento conciliare è precisamente questo avvicinamento, quasi fino all'identificazione, dell'atto consensuale alla dinamica della vita coniugale* — J.M. Serrano Ruiz: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 53.

<sup>110</sup> ComCan 1977, s. 123; zob. A. Di Felice: *Il consenso matrimoniale nella recente giurisprudenza rotale e nello Schema proposto dalla Commissione Pontificia per la*

Oczywiście, dzisiejsze badania implikacji tego doktrynalnego rozstrzygnięcia (w obrębie „sektorowej” wykładni formuły kodeksowej: *matrimonii essentiale aliquod elementum*) — jeśli podążać ścieżką przetartą przez luminarzy kierunku, z J.M. Serrano Ruizem na czele — winny uwzględniać szeroki kontekst innych zdobyczy procesu kodyfikacji, rzucających światło na obszar *essentialia* w małżeństwie kanonicznym<sup>111</sup>. Aby uniknąć przy tym pułapek wchodzenia w stare koleiny abstrakcyjnej myśli neoscholastycznej *de matrimonio*<sup>112</sup>, za celową, czy wręcz nieodzowną, należy uznać penetrację strukturalnej głębi przymierza małżeńskiego. Tę zaś umożliwia jedynie źródłowe zakotwiczenie teologiczno-kanonistycznego dyskursu we wzorcowej hermeneutyce Magisterium Soboru i nauczania papieskiego Jana Pawła II. Nic dziwnego zatem, że realizacja *in concreto* niniejszego postulatu w matrymonialistyce oznacza rozciągnięcie horyzontu badawczego na Objawienie „początku” — z węzłową proklamacją: (...) *et erunt duo in carne una*<sup>113</sup>, w której, jak w zwierciadle, „przegląda się” słynna soborowa formuła „głęboka wspólnota życia i miłości”<sup>114</sup>. Nie

*Revisione del Codice di Diritto Canonico*. ME 1980, s. 64–84; J.M. Pinto Gómez: *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*. In: *Dilecti iustitiam. Studia in honorem A. Card. Sabbatani*. Ed. Z. Grocholewski, V. Cárcel Ortí. (Studi Giuridici. Vol. 5). Città del Vaticano 1984, s. 17–37.

<sup>111</sup> Jak wykazaliśmy wcześniej (w 2. rozdziale), uzupełnienie opisu istoty małżeństwa zwrotem *ad bonum coniugum* było konsekwencją „wyjściowego” uznania przez Komisję waloru prawnego osobowej więzi małżeńskiej (zob. ComCan 1971, s. 70). Rację ma E. Montagna, kiedy konkluzję końcowego etapu prac kodyfikacyjnych: *Ordinatio enim matrimonii ad bonum coniugum est revera elementum essentiale foederis matrimonialis* (ComCan 1983, s. 221) — łączy z wcześniejszymi ważkimi wypowiedziami Komisji: *Inter elementa essentialia oblecti consensus, quorum exclusio consensus reddit invalidum, recensendum esse ius ad vitae communionem* (ComCan 1971, s. 75) oraz *Iamvero non videtur dari posse „ius ad amorem”, sed potius ius ad aliquas actiones quae generatim foveantur ad amorem* (ComCan 1977, s. 375). Przyjęcie takiej optyki determinuje, charakterystyczny dla prezentowanego tu kierunku, punkt widzenia: *Se così si concettualizza più chiaramente il contenuto dello „ius ad vitae communionem”, la stessa finalità del „bonum coniugum” ne rimane illuminata. Da un lato il riferimento e il superamento del fine secondari e dall’altro l’individuazione del contenuto dello „ius ad vitae communionem” come atti espressivi e perfettivi dell’amore coniugale, ma distinti dagli altri beni del matrimonio conduce a fissare l’essenzialità della finalità del „bonum coniugum”* — E. Montagna: *Bonum coniugum: profilo storico*. ME 1995, s. 429–431.

<sup>112</sup> Przykładem powielania schematu neoscholastycznego przez wyprowadzanie wniosków z przyjętych *a priori* tez są próby dedukowania (dedukcja! zamiast indukcji) prawnych przesłanek określenia istoty małżeństwa „z natury” aktu płciowego. W tym kontekście, głośna we współczesnej matrymonialistyce jest krytyka tez znanego audytora Roty Rzymskiej C. Burke’a przez wybitnego niemieckiego kanonistę K. Lüdickego (Rez.): C. Burke: *L’oggetto del consenso matrimoniale. Un’analisi personalistica*. Torino 1997. DPM 1999, s. 264–270; Idem: *Matrimonial Consent...*, s. 492–494.

<sup>113</sup> Rdz 2, 24.

<sup>114</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 37.

gdzie indziej, ale w tych właśnie słowach, potwierdzonych autorytetem samego Chrystusa<sup>115</sup>, konstytutywny akt przymierza małżeńskiego zyskuje mocny antropologiczno-teologiczny fundament<sup>116</sup>.

Myliliby się jednak ten, kto wspomniany powrót do biblijnych korzeni — w aspekcie pytania o treść przymierza małżeńskiego — chciałby odczytywać wedle dawnej ontologiczno-instytucjonalnej „matrycy”<sup>117</sup>. Rozumienie logionu *una caro* w nauczaniu Ojców Soboru<sup>118</sup> znacznie wykracza poza ciasną przestrzeń desygnatów, sugerowaną w „kontraktualistycznym” ujęciu CIC 1917, w normie dotyczącej dopełnienia małżeństwa<sup>119</sup>. Jak najszybciej do lamusa historii winno przejść utożsamianie owego pojęcia z *unio carnalis*<sup>120</sup>, by oczyścić pole dla adekwatnej, zgodnej z antropologią chrześcijańską interpretacji, a mianowicie: *una sola vita humana*<sup>121</sup>.

<sup>115</sup> Mt 19, 6.

<sup>116</sup> Zob. L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale*. DrE 1970, No 1, s. 269; P.A. Bonnet: *L'essenza del matrimonio e il „bonum coniugum”*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico...*, s. 94–96; I d e m: *Das Wesen der Ehe und das Bonum Coniugum – eine Perspektive*. DPM 1999, s. 27–28.

<sup>117</sup> Toteż w pełni zrozumiały jest sprzeciw wiodących przedstawicieli niemieckiej myśli personalistycznej de matrimonio K. Lüdickego i N. Lüdeckego wobec mechanicznego powielania starych schematów konceptualnych, w tym nade wszystko podtrzymywania koncepcji instytucjonalistycznego celu (dawny *finis primarius*), co dobrze opisuje konstatacja tego ostatniego: *Das Konzil hatte die Rede von verschiedenen Gütern (und Zwecken) in einer allgemeinen Bedeutung von „Wesenswert” verwendet und nicht im Sinne des technischen tria-bona-Schemas. Auch wenn das Konzil von „bonum proles” sprach, war damit nicht die Fortpflanzung im Rahmen der augustiniischen „tria bona” gemeint, sondern allgemein die Fortpflanzung als einer der für die Ehe wesentlichen Aspekte ausgedrückt* — N. Lü d e c k e: *Eheschließung als Bund...*, s. 932–933; K. Lü d i c k e: *Die Ehezwecke im nachkonziliaren Eherecht – Wunsch und Wirklichkeit*. DPM 1996, s. 44–45; zob. też I d e m: *„Matrimonium ordinatum ad prolem”. Ehe und Nachkommenschaft nach dem Recht des CIC/1983*. RDC 1993, No 1, s. 99–117.

<sup>118</sup> *Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali „tam non sunt duo, sed una caro” (Mt 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experientur et plenius in dies adimplentur* — KDK, n. 48.

<sup>119</sup> CIC 1917, can. 1015 § 1: *Matrimonium baptizatorum validum dicitur „ratum”, si nondum consummatione completum est; „ratum et consummatum”, si inter coniuges locum habuerit coniugalitatis actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro.*

<sup>120</sup> Zob. dec. z 4 XII 1975 r. c. Anné. RRD 1975, s. 692–698, n. 7–9; J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 66–67.

<sup>121</sup> Serrano przypomina, że „ciało” w języku biblijnym (hebrajskim) ma głęboki sens: obejmuje całe życie i kondycję ludzką. Stąd konkluzja: *Mi sono permesso di esprimere „tout court” il vero senso della locuzione biblica „una sola carne” per „una sola vita umana”* — I d e m: *L'esclusione del „consortium totius vitae”...*, s. 113, przyp. 54. Warto w tym miejscu zauważyć, że podobną treść *una caro* za E. Schillebeeckxem od lat konsekwentnie głosi P.A. Bonnet: *In questa prospettiva l'affermazione della Genesi: „Saranno una sola carne” (2, 24) acquista una profondità insospettata e sembra indicare*

Dlatego nie jest dziełem przypadku, że małżeńską unio mężczyzny i kobiety, czyli miłosne zjednoczenie „w jednym życiu ludzkim” — rezultat całkowitości ich osobowego daru w akcie przymierza (co precyzyjnie oddaje wspomniana formuła soborowa: *intima communitas vitae et amoris*) — wyraża dziś na płaszczyźnie prawnej, zreinterpretowana personalistycznie, rzymska definicja Modestyna: *consortium totius vitae*<sup>122</sup>. W tym bowiem określeniu radykalnie dochodzi do głosu siła strukturalna *principium amoris conjugalis*<sup>123</sup> — zasady sytuującej przymierze miłości małżeńskiej w ścisłym związku z ontycznym *compositum* osoby ludzkiej, jej dynamiką i celowością.

W tak zdefiniowanej optyce weryfikuje się prawdziwość intuicji, które wyrażali wybitni kanoniści na pierwszym etapie reformy *ius matrimoniale*<sup>124</sup>. Miłość małżeńska (*multiformis dilectio*<sup>125</sup>) — zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i prawnej — pozostaje kluczem do odnowionej personalistycznej koncepcji małżeństwa<sup>126</sup>. Nie inaczej, jak właśnie przez

---

che „essi diverranno una sola vita” nel senso semita ed antropologico della parola „vita”, secondo il quale l'uomo è un „corpo vivente”. Una sola vita in cui due esseri sono uniti in matrimonio dall'amore umano fedele, che si esprime nell'aiuto e nell'appoggio reciproco e nella vicendevole sollecitudine — E. Schillebeeckx: *Il matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza*. Vol. 1. Roma 1971<sup>2</sup>, s. 110; P.A. Bonnet: *Das Wesen der Ehe...*, s. 28; por. Idem: *L'essenza del matrimonio canonico...*, s. 125; Idem: *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*. Milano 1985, s. 19–20.

<sup>122</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione del „consortium totius vitae”...*, s. 112–115.

<sup>123</sup> Zob. S. Villeggiante: *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico*. (Lettera aperta a Pio Fedele). EIC 1990, s. 87–108. Niech mi wolno będzie przytoczyć jedną z konkluzji mojej monografii: „Struktura kanonicznego małżeństwa tak w obszarze *matrimonium in fieri*, jak i *matrimonium in facto esse* — zważywszy na ontyczny, dynamiczny i sakramentalny wymiar konstytutywnego aktu *foedus matrimoniale* (»poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują« (KDK, n. 48)) — jest radykalnie ukształtowana przez *amor conjugalis*. Miłość małżeńska stanowi substancję lub — innymi słowy — wewnętrzną treść owej *consortium totius vitae* (kan. 1055 § 1, KPK 1983), czyli instytucji miłości małżeńskiej. Dlatego materialnie struktura *matrimonium canonicum* oraz esencjalna struktura *amor conjugalis* identyfikują się” — A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 142.

<sup>124</sup> Zob. dec. z 30 X 1970 r. c. Fagiolo. RRD 1970, s. 978–990; V. Fagiolo: *Amore coniugale ed essenza...*, s. 179–185; S. Lener: *L'oggetto del consenso e l'amore...*, s. 125–177; G. Mantuano: *La definizione giuridica del matrimonio nel magistero conciliare*. In: *L'amore coniugale...*, s. 192–200; P.A. Bonnet: *De habitudine inter amorem conjugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam elusdem Instituti matrimonialis*. EIC 1974, s. 60–107.

<sup>125</sup> KDK, n. 49.

<sup>126</sup> W 1970 r. L. De Luca na kanwie nauki Vaticanum II ogłosił zmianę paradygmatu: już nie aspekt seksualny, ale miłość małżeńska (*multiformis dilectio*) jest elementem charakteryzującym wspólnotę małżeńską, odróżniającym ją od innych rodzajów wspólnot (*societas*) — L. De Luca: *La Chiesa e la società coniugale...*, s. 269–271, 274. Tę myśl wyodrza

pryzmat miłości, biblijna *una caro* ujawnia prawdziwe znaczenie seksualności w kształtowaniu immanentnej treści *foedus irrevocabile*, w którym *vir et mulier* [...] *sese mutuo tradunt et accipiunt*<sup>127</sup>, jednocześnie ukazując to, co ciągle jeszcze w kościelnej matrymonialistyce wydaje się niedostatecznie artykułowane, a mianowicie cały humanistyczny wymiar „wspólnoty dwojga” — z nieodłącznymi atrybutami: całkowitością, wyłącznością, intymnością, autonomią, historycznością czy otwartością w sensie społecznym i kulturowym<sup>128</sup>.

Interpersonalna relacja małżeńska *sui generis* — ukonstytuowana jedyną w swym rodzaju decyzją o zawarciu przymierza (*decisione „totale e totalizzante”*), w której obopólny dar osobowy mężczyzna i kobieta odnoszą do rzeczywistości (projektu) „całego życia” — swe określenie może znaleźć tylko w najgłębszym jądrze osobowości nupturientów<sup>129</sup>. Jeśli zatem przekraczanie siebie w stronę *communio personarum* pozostaje domeną ludzkiego ducha<sup>130</sup>, to jest oczywiste, że owo świadome i wolne wyjście ku drugiemu, czyli otwarcie się na osobę współmałżonka w ustanowieniu unitywno-oblatywnej relacji: *consortium totius vitae*, w rzeczy samej wyraża prawdę ciała — strukturalno-dynamiczny sens męskości i kobiecości<sup>131</sup>. Tu wszakże należy podkreślić, że adekwatne rozumienie seksualności (nie w kategoriach jednej z funkcji, ale jako integralno-ontyczny komunijny wymiar osoby) tudzież właściwe odczytanie jej doniosłości w prawnym określeniu małżeńskiej „jedności dwojga” (*dualità* rozumiana

---

dziś N. Lüdecke, który na podstawie wspomnianej etyczno-strukturalnej zasady małżeństwa (miłości małżeńskiej) formułuje wniosek, że *specificum* odróżniającym małżeństwo od innych wspólnot nie jest seksualność, ale totalność: *Zur Klärung des Liebesverständnisses trug die realistische Elnordnung der Sexualität bei. Dasjenige, was eheliche Liebe als ehelich qualifiziert, ist nicht (mehr) die Sexualität, sondern die Totalität dieser Liebe. Traditionell ging man bei der Wesensbestimmung der Ehe aus von einem verkürzten prokreativen Sexualitätsverständnis. Man entnahm den Erstzweck der Ehe der Funktion des „Genitalapparates“ und entwarf darauf hin die Ehe als geeignetste Form zur Erreichung dieses Zwecks. Dementsprechend war die Sexualität in der Gestalt des „Ius in corpus“ Inhalt des Ehebegriffs und Ehekonsenses. Dementsprechend sieht die konziliare Ehelehre als Spezifikum der ehelichen Liebe nicht ihre sexuelle Dimensionalität, sondern ihre Totalität. Diese unterscheidet sie von anderen Formen der Liebe. Sexualität wird nicht als etwas „Eheliches“, sondern als etwas „Menschliches“ verstanden — N. L ü d e c k e: Der Ausschluss des „bonum coniugum“..., s. 143; por. I d e m: Eheschließung als Bund..., s. 960.*

<sup>127</sup> KPK 1983, kan. 1057 § 2.

<sup>128</sup> Por. J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 37.

<sup>129</sup> Zob. I d e m: *L'esclusione del „consortium totius vitae”...*, s. 113–114. *L'uomo-la donna nel più profondo nucleo della loro personalità — e per tanto in qualche modo totalizzante — cambiano struttura, giuridicamente non sono più ognuno „sui”, ma „nostris iuris”* — s. ibidem, s. 114.

<sup>130</sup> Zob. C. Gaffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 31–33.

<sup>131</sup> Por. G. Giombanco: *Il concetto di interpersonaltà...*, s. 113–114.

jako *coniugalità*<sup>132</sup>) niewiele mają wspólnego z proponowaną w CIC 1917 wizją małżeństwa jako *officium naturae*. Zasadniczej rewizji wymaga koncepcja, wedle której płciowość zostaje zdegradowana do roli narzędzia w realizacji instytucjonalnego celu prokreacyjnego<sup>133</sup>. Wszak seksualność pozostająca w relacji osmozy z ludzką egzystencją<sup>134</sup> — co najprościej zilustrować stwierdzeniem, że płeć (seksualność) nie tyle się ma, ile nią się jest<sup>135</sup> — rzutuje na całokształt fenomenu prawnego: (między)osobowego spotkania mężczyzny i kobiety w przymierzu małżeńskim<sup>136</sup>. Właśnie na fundamencie zróżnicowania płciowego małżonków, które wyraża nie samą tylko bipolarną odmiennosć, lecz nade wszystko komplementarność ich natur (*esse in*), osadza się kompleksowy, wszechogarniający dialog osobowy *in matrimonio*. To w określonej płcią dialektyce „ja” i „ty” (*esse ad*), a ściśle: we wzajemnym dopełnianiu się małżonków, objawia się relewantna prawnie struktura i dynamika „małżeńskości” („mąż tej kobie-

<sup>132</sup> Zob. R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 90–101. Nawiązując bezpośrednio do myśli J.M. Serrano Ruiza i P.A. Bonnetta, autor m.in. tak charakteryzuje małżeńską relację międzyosobową: *Nel „noi”, nella „coniugalità” reciprocamente donata e accettata, compare pertanto, a mio avviso, per davvero un „qualcosa di nuovo”: nella mutua donazione integrale l'uomo e la donna scoprono la „loro specifica complementarità funzionale”; l'io, che ha „trovato il frammento mancante di se stesso nel proprio personale tu”, è diventato incapace di „vivere il proprio „sono» nell'angustia soffocante del proprio essere”* — ibidem, s. 94; J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 40; P.A. Bonnet: *L'essenza del matrimonio canonico...*, s. 128–129; zob. też dec. 19 VII 1984 r. c. Egan. RRD 1984, s. 470–472, n. 3.

<sup>133</sup> Zob. M. Lopez Aranda: *Los fundamentos de la incapacidad...*, s. 318–322.

<sup>134</sup> *C'è osmosi fra la sessualità e l'esistenza: ciò significa che, se l'esistenza si diffonde nella sessualità, reciprocamente la sessualità si diffonde nell'esistenza, cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiano, in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare una decisione o un atto come „sessuale” o „non sessuale”* — M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia della percezione*. Milano 1972<sup>2</sup>, s. 238. Zauważmy w tym miejscu, że sam J.M. Serrano Ruiz, jak i inni przedstawiciele omawianego kierunku (m.in. P.A. Bonnet, G. Delépine, M. Lopez Aranda) często podkreślają doniosłość myśli cytowanego filozofa francuskiego, wyrażonej w tym „klasycznym” dziele (tytuł oryginału: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945) dla ukształtowania się współczesnej koncepcji seksualności.

<sup>135</sup> P.A. Bonnet: *Das Wesen der Ehe...*, s. 29.

<sup>136</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 41–42. *La sexualidad humana no puede ser reducida — como tantas veces se ha dicho — ni a instinto, ni a tendencia, ni a órganos genitales, ni a inclinaciones, ni a impulsos que se tienen en mayor o menor grado según la mayor o menor dosis de hormonas, ni según una mayor o menor excitación de consumo. El hecho de ser humano implica el ser sexuado. (...) La pareja — como comunidad de hombre y mujer — es el lugar privilegiado en el que se vive la sexualidad. Y viceversa: La sexualidad es el lugar privilegiado en el que la pareja humana puede encontrarse* — M. Lopez Aranda: *Los fundamentos de la incapacidad...*, s. 319.

ty”/„żona tego mężczyzny”) — przeżywanie własnego „ja” w unitarnym, acz szanującym autonomię każdej z osób wymiarze „my”<sup>137</sup>.

Zarysowany obraz interpersonalnej relacji małżeńskiej potwierdza słuszność jej kanonicznej identyfikacji jako relacji seksualnej<sup>138</sup>. Tu jednak konieczne jest doprecyzowanie: pełny sens „autonomicznej komplementarności” oraz wynikającej z niej wewnątrz- i międzyosobowej „dialektyki jedności” w małżeństwie ujawnia dopiero perspektywa autentycznej *amor coniugalis*<sup>139</sup>. Nieprzypadkowo znakomite *adagium*: *amo ergo sum* — klucz do chrześcijańskiej antropologii<sup>140</sup> (którego doniosłość wymaga w kościelnym prawie małżeńskim gruntownych badań), sytuuje ową interpersonalną dialektykę w wymiarze historycznym, egzystencjalno-dynamicznym. W ten sposób ostatecznie zostaje „zdefiniowany” horyzont, w którym dokonuje się prawdziwa „kreacja” osoby. Głęboka natura miłości objawia człowiekowi, że jest bytem komunijnym i może „być”, ale tylko wtedy, gdy „twórczo” się daje. Co więcej, dzięki osobowemu darowi człowiek może „być jednością” z drugim człowiekiem, a ów obopólny „akt twórczy” (*donum personarum*) w najwyższym stopniu wyraża szacunek dla indywiduum osoby: jej godności, integralności, autonomii, głębokich aspiracji i możliwości rozwoju. Zaktualizowane wedle niniejszego wzoru „spotkanie” mężczyzny i kobiety w małżeństwie otwiera na permanentny dialog miłosny, w którym każda osoba, wraz z afirmacją drugiego w jego odmienności, zyskuje szansę pełnego urzeczywistnienia samej siebie<sup>141</sup>. A zatem autentyczna miłość małżeńska (z esencjalnym jądrem: *amor benevolentiae*) — jako podstawowy (pierwotny) dynamizm twórczy w łonie

<sup>137</sup> P.A. Bonnet: *Das Wesen der Ehe...*, s. 30–32; zob. też J.J. García Faílde: *El bien de los cónyuges*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 11. Salamanca 1994, s. 149–152.

<sup>138</sup> Zob. P.A. Bonnet: *L'essenza del matrimonio e il „bonum coniugum”...*, s. 106–117. Ta od lat prezentowana przez P.A. Bonneta koncepcja, której kwintesencją pozostaje formuła interpersonalnej relacji małżeńskiej jako relacji seksualnej (*essenza del „matrimonium in facto esse”: la sessualità come relazione; essenza del „matrimonium in fieri”: la mutua donazione integrale della sessualità*), pozornie tylko kłóci się z — kluczowym dla omawianego kierunku — centralnym usytuowaniem *amor coniugalis* *in matrimonio canonico*. Dodajmy, że reprezentatywne dla niniejszego nurtu poglądy na temat *speciflucum* „wspólnoty całego życia”, nawet te — na pierwszy rzut oka — krańcowo odmienne (np. w ujęciu P.A. Bonneta — seksualność, u N. Lüdeckego — totalność), zbiegają się właśnie w punkcie paradygmatycznego usytuowania wspomnianej fundamentalnej zasady małżeństwa (L. De Luca, J.M. Serrano Ruiz).

<sup>139</sup> Ta przesłanka przesądza o tym, że w ujęciu paradygmatu małżeństwa architekt analizowanego kierunku J.M. Serrano Ruiz nad biblijną *una caro* (co by nie powiedzieć, „obciążoną” wcześniejszym przedmiotowym rozumieniem seksualności) przedkłada jej soborową „inkarnację”: *communitas vitae et amoris coniugalis* — zob. J.M. Serrano Ruiz: *Notas para una revisión...*, s. 154–155.

<sup>140</sup> P. Teilhard de Chardin: *Sur l'Amour*. Paris 1969, s. 39–40.

<sup>141</sup> Por. G. Delépine: *„Communio vitae et amoris coniugalis”...*, s. 298–307.



komunii osób: integrujący i doskonalący<sup>142</sup> — okazuje się niezbędną zasadą interpretacyjną, uwypuklającą istotę konstytutywnego *matrimoniale foedus* tudzież specyfikę i treść międzyosobowej *totius vitae consortium*<sup>143</sup>. To w jej świetle weryfikuje się prawda o wszechobejmującej wspólnocie losu, w której wzajemne przyjęcie drugiego w jego męskości/jej kobiecości i uczynienie nieodłącznym towarzyszem wspólnej drogi-powołania<sup>144</sup> oznaczają w rzeczy samej aksjologiczne potwierdzenie partnera małżeńskiego jako osoby (*in ipsa dignitate personae humanae*), a konkretnie — jako wolnego, równoprawnego podmiotu i współtwórcy „jedności dwojga”<sup>145</sup>. Tak postrzegane małżeństwo jest wspólnotą osób o równej godności i równych prawach (nawet, jeśli te są modyfikowane zróżnicowaniem płciowym), co przekłada się na praktykę życia małżeńskiego: współprojektowania, współdecydowania oraz współdziałania we wszystkim<sup>146</sup>.

Niniejsza, fenomenologiczna próba opisu pokazuje wyraźnie, że punktem odniesienia dla interpersonalnej relacji małżeńskiej jest ujawniony w toku reformy *ius matrimoniale* osobowy cel małżeństwa: *bonum coniugum*. Jeśli bowiem uznać za adekwatną, przedstawioną wcześniej w zarysie, istotną treść tego pojęcia, a mianowicie: całościowe, komunijno-małżeńskie spełnienie się (*épanouissement*)<sup>147</sup> małżonków, to — z całą konsekwencją — właśnie w strukturze celowości *bonum coniugum* należy widzieć kotwicę i fundament prawnej koncep-

<sup>142</sup> *Sobre todo a través del „amor” mutuo es como aquella „complementariedad” se transforma en „complemento” mutuo ya que la persona amante se vuelca sobre la persona amada y la persona amada se vuelca sobre la persona amante: cada una de estas personas ya no vive desde ella misma sino desde la otra* — J.J. García Faílde: *El bien de los cónyuges...*, s. 154.

<sup>143</sup> Zob.: G. Candelier: *L'importance juridique de l'amour dans le mariage*. RDC 1988, s. 252–295; G. Mantuano: „*Elementum amoris*” e nuovo modello di matrimonio canonico. In: *Le nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V<sup>e</sup> Congrès International de Droit Canonique*. Ed. M. Thériault, J. Thorn. Vol. 2. Ottawa 1986, s. 989–1001; G. Mantuano: *La rilevanza del bonum coniugum nell'ordinamento civile*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio...*, s. 270.

<sup>144</sup> Zob.: P.A. Bonnet: *Comunione di vita...*, s. 553; Idem: *Introduzione al consenso...*, s. 26; J.J. García Faílde: *Observaciones novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum*. PRMGL 1986, s. 174; R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 95–97.

<sup>145</sup> Por.: L. De Luca: *L'esclusione del „bonum coniugum”*. In: *La simulazione del consenso...*, s. 136–137; Idem: *The New Law on Marriage*. In: *Le nouveau Code de Droit Canonique...*, Vol. 2, s. 831; S. Villeggiant: *Il „bonum coniugum” e l'oggetto del consenso matrimoniale in diritto canonico*. Apol 1997, s. 160–161.

<sup>146</sup> Zob. K. Lüdicke: *Matrimonial Consent...*, s. 489–492; zob. też N. Lüdicke: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”...*, s. 174–182.

<sup>147</sup> G. Candelier: *L'importance juridique de l'amour...*, s. 273–274.

cji relacji międzypersonalnej *in matrimonio*<sup>148</sup>. Znaczy to ni mniej, ni więcej, iż *intra- et interpersonalis relatio coniugal*is w personalistycznej doktrynie małżeńskiej nie jest bynajmniej wykwitem teoretycznofilozoficznego dyskursu. Wręcz przeciwnie, interpersonalność w małżeństwie identyfikuje realną i dynamiczną rzeczywistość przymierza małżonków, aktualizowaną w życiowym konkretnie *communio personarum*, co w prawnym ujęciu oznacza „bazową” relację usytuowaną wewnątrz — implikowanej przez *amor coniugal*is — struktury sprawiedliwości<sup>149</sup>. Tę logikę w sposób najbardziej czytelny ujawnia J.M. Serrano Ruiz, kiedy małżeńską relację międzypersonalną — w sensie ścisłym, tj. w bezpośrednim, immanentnym związku z osobowym celem małżeństwa<sup>150</sup>, nazywa personalną infrastrukturą, na której — jak na „rusztowaniu” — osadza się konstrukcja „wspólnoty całego życia”, w konkretnym kształcie jej egzystencji<sup>151</sup>.

Tak sformułowane klarowne przesłanie metodologiczne, wzmocnione innymi wypowiedziami znakomitych przedstawicieli analizowanego kie-

<sup>148</sup> Należy w tym miejscu przypomnieć, że Komisja Odnowy KPK od początku ściśle łączyła pojęcie małżeńskiej relacji międzypersonalnej z osobowym celem małżeństwa — zob. ComCan 1971, s. 70.

<sup>149</sup> Zob. M. Lopez Aranda: *La relación Interpersonal...*, s. 202–203. W tej materii autor podkreśla wagę wypowiedzi magisterialnych papieża Pawła VI w encyklice *Humanae vitae* i alokucji do Roty Rzymskiej z 1976 r. oraz intuicję audytora rotalnego, wpływowego członka tej Komisji L. Annégo. We wspomnianej alokucji papież apelował m.in.: [...] *ut plenam perciperet significationem rationis personalis, quam magistratum Concilii proposuit quaeque in aequa aestimatione amoris coniugal*is et *in mutua perfectione coniugum nititur* — Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litteris iudicandis ineunte anno coram admissos*. ComCan 1976, s. 4. Z kolei trudno przecenić doniosłość i nowatorstwo ujęcia relacji międzypersonalnej w cytowanym już wyroku c. Anné z 4 XII 1975 r.: *Id quod traditur et exceptatur est maxime vitale quo coniuges (...) se invicem complent et perficiunt, ita ut ista relatio intima uniuscuiusque partis attingat et proinde totam earum personam quodammodo afficiat* — RRD 1975, s. 697, n. 9; M. Lopez Aranda: *La relación Interpersonal...*, s. 205, 209.

<sup>150</sup> Wprowadzając tę kwalifikację, wypada przyjąć, że interpersonalna relacja małżeńska — w sensie szerokim — obejmuje z kolei całokształt relacji określających „globalnie” strukturę małżeństwa kanonicznego. Tu oprócz wewnątrzmałżeńskiej celowości (*ordinatio ad bonum coniugum*) doniosłą rolę odgrywa tzw. celowość instytucjonalno-społeczna (*ordinatio ad bonum prolis*). Co się zatem tyczy interpersonalnej relacji małżeńskiej — w sensie ścisłym — to istotę jej wyodrębnienia oddaje m.in. M. Lopez Aranda, kiedy mówi: *En sentido estricto y propio, dicha expresión („relación Interpersonal”) se refiere sola y exclusivamente al bien de los cónyuges y, por consiguiente, se extiende únicamente a aquellas relaciones Interpersonales que se agotan en la sola y propia conyugalidad, es decir, a las propias personas de los cónyuges* — M. Lopez Aranda: *La relación Interpersonal...*, s. 198.

<sup>151</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Incapacidad y exclusión...*, s. 183–184; I d e m: *La consideración existencial del matrimonio...*, s. 47, 174, 178.

runku<sup>152</sup>, daje podstawy do precyzyjniejszego określenia — w kontekście normy kodeksowej o *exclusio (...)* *matrimonii essentielle aliquod elementum*<sup>153</sup> — sposobu, w jaki *ordinatio ad bonum coniugum* determinuje każdą rzetelną próbę eksplikacji istotnych elementów małżeństwa. Podążając za myślą J.M. Serrano Ruiza, wypada stwierdzić, że potencjalność (*intencionalidad e finalidad*<sup>154</sup>) wspomnianego dobra-osobowego-międzyosobowego-małżeńskiego<sup>155</sup>, znajdująca oparcie i fundament w antropologiczno-etycznej zasadzie strukturalnej: *amor coniugalís*, postuluje dwa formalnie różne, acz komplementarne „obszary” badawcze. Pierwszy — podstawowy, nie obejmujący jeszcze formuł tradycyjnych schematów konceptualnych (jako wtórnych ontologicznie, logicznie i chronologicznie), pozwala oświetlić walor małżeńskiej relacji interpersonalnej jako takiej<sup>156</sup>; drugi — włączając płaszczyznę instytucjonalno-przedmiotową, daje możliwość treściowego (do)określenia pierwszego „sektora” istoty małżeństwa<sup>157</sup>.

<sup>152</sup> Sam Serrano, w kontekście normy o wykluczeniach (jak mieliśmy już okazję zauważyć — zob. przyp. 82) — snując analogie do osiągnięć orzecznictwa w temacie: *Incapacitas* (rola *aptitud personal* w ocenie zdolności do małżeństwa) — mówi o kluczowej dyspozycji podmiotowej: *actitud personal* dla aktualizacji immanentnej treści *foedus coniugali*. Analogiczne określenia tej — zakotwiczonej w osobowej celowości małżeństwa — personalnej infrastruktury napotykamy w wyrokach c. Anné i c. Pinto. U pierwszego audytora jest to: *mentis conditio: Hulus hominum heterosexualitatis Inhaerentis Interpersonalis relationis coniugalís (...)* *natura — in suo nucleo fundamentali perspecta — est mutua maritalis uxorisque mentis conditio, qua coniuges (...) constanter nituntur (...) ad effectum adducendi „quell’insieme indefinito e indefinibile di atteggiamenti, di comportamenti e di attività — variabile nelle sue espressioni concrete a seconda della diversità di culture — senza il quale è impossibile la formazione e conservazione di quella comunione di vita (...)”* (podkr. — A.P.) — dec. z 4 XII 1975 r. c. Anné. RRD 1975, s. 693, n. 7. Z kolei, zasłużony dla rozwoju kierunku J.M. Pinto Gómez ową kluczową infrastrukturę określa jako *modus agendi*: *Agitur ergo de iure ad relationes interpersonales, nempe (...) ad illum modum agendi unus coniugis erga alterum qui respondet perceptioni et affectioni quas de hoc habet tanquam subiectum iurium matrimonialium essentialium, cum limitatione tamen ad minimum necessarium sine quo coniugalís societas existere nequit, utpote quod fiat moraliter impossibilis* (podkr. — A.P.) — dec. z 15 VII 1977 r. c. Pinto. RRD 1977, s. 403, n. 5; szerzej na ten temat — M. Lopez Aranda: *La relación Interpersonal...*, s. 198–210.

<sup>153</sup> KPK 1983, kan. 1101 § 2.

<sup>154</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Visión personal del matrimonio...*, s. 25.

<sup>155</sup> Idem: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 272–273.

<sup>156</sup> Zob. dec. z 31 III 1979 r. c. Serrano. RRD 1979, s. 149–152, n. 6–12; Idem: *El carácter personal del matrimonio. Presupuestos y perspectivas para las causas canónicas de nulidad*. In: *„Iustus Iudex”. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag*. Hrsg. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein. Essen 1990, s. 327; J.M. Serrano Ruiz: *Visión personal del matrimonio...*, s. 41.

<sup>157</sup> Jak zobaczymy, nader zasadne dla „przedmiotowego” zarysowania owej części istoty małżeństwa (z sygnalizowanym wcześniej zastrzeżeniem, że *in matrimonio* nie może być

Ukształtowana w długim procesie kodyfikacji norma kan. 1101 § 2, w której paradygmatyczne *contra essentialia matrimonii* prawodawca szczęśliwie pomieścił w formule *exclusio matrimonii essentialia elementum*, przede wszystkim szeroko otwiera drogę do osobowych aspektów małżeństwa, pozostających dotąd w cieniu abstrakcyjnych parametrów konceptualnych (*le qualità dogmatiche e istituzionali*)<sup>158</sup>. Znamienny jest przy tym fakt, że odniesienie wspomnianej normy do treści kanonów 1055 i 1057 — szczególnie zaś odczytanie „personalistycznej” głębi pojęcia *matrimoniale foedus* — pozwala rozpoznać istotny element małżeństwa już w samym konstytutywnym zdarzeniu prawnym: (...) *sese mutuo tradunt et accipiunt*<sup>159</sup>. W takiej optyce

nic przedmiotowego, co abstrahowałoby od osobowego i międzyosobowego wymiaru tegoż związku), jest odwołanie się twórców badanego nurtu odnowy do, odkrytej na nowo w toku reformy *ius matrimoniale*, formuły *communio vitae*. Cechuje się ona tym, że: (...) *con maggior precisione (...) suggerisce l'idea di relazione interpersonale del coniugale come „finalità prossima” del patto* — J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 55; por. P.A. Bonnet: *Comunione di vita...*, s. 550–558.

<sup>158</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Decisioni del tribunali ecclesiastici e interpretazione del diritto matrimoniale*. In: *Attuali problemi di interpretazione del Codice di Diritto Canonico. Atti del Simposio Internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico*. Ed. P.B. Esposito. Roma 1997, s. 193–194.

<sup>159</sup> KPK 1983, kan. 1057 § 2. *Este elemento esencial — darse y aceptarse los esposos — del matrimonio, al que explícitamente haría referencia el can. 1101 sobre la exclusión, puesto en relación con los cáns. 1055 y 1057, ha de tenerse en cuenta, para juzgar con precisión, de la validez o nulidad del acto constituyente del matrimonio* [podkr. — J.M. S.R.] — J.M. Serrano Ruiz: *El acto de voluntad...*, s. 580. Prezentując podobne stanowisko, R. Golantonio zauważa, że intencja wykluczająca *ordinatio ad bonum coniugum* jest tożsama z intencją niweczącą wzajemne integralne oddanie się sobie osób w przymierzu małżeńskim. Takie wykluczenie podważa sam fundament małżeństwa (*consortium*), które nie może już być *consortium totius vitae*. I co istotne, wobec widocznego gołym okiem zbliżenia perspektyw: symulacji częściowej i całkowitej, do sędziego kościelnego — po zbadaniu stanu faktycznego, dotyczącego konkretnego małżeństwa — będzie należała sama kwalifikacja procesowa: (...) *l'esclusione della ordinatio ad bonum coniugum come un'ipotesi di simulazione totale o parziale* — R. Golantonio: *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al „bonum coniugum”*. Apol 1995, s. 114–116. Tak sformułowana teza znajduje oparcie w wypowiedziach wybitnych kanonistów: D. Staffa, E. Grazianiego i L. De Luci. Ten ostatni pisze: (...) *tanto „ordinatio ad bonum coniugum” quanto la „ordinatio ad bonum prolis” scolpiscono per così dire la struttura del matrimonio, tanto che in rapporto almeno a questi due „bona” i confini tra simulazione totale e simulazione parziale sono molto evanescenti perché tanto nell'uno che nell'altro caso si ha una esclusione della „societas coniugalitatis”, se è vero che „societates sunt ut fines* [Staffa — A.P.]” — L. De Luca: *L'esclusione del „bonum coniugum”...*, s. 134; D. Staffa: *De conditione contra matrimonii substantiam*. Roma 1952, s. 22; E. Graziani: *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico*. Milano 1956, s. 160; zob. też R. Sobański: *Wyrok Sądu Biskupiego w Katowicach (fragment) coram Sobańskim (z pominięciem daty) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia istotnego elementu małżeństwa (kan. 1101 § 2)*. W: „*Ius Matrimoniale*”

owo „esencjalne jądro przymierza i konsensu”, kanonicznie identyfikowane jako „bazowa” relacja interpersonalna (*relación interpersonal BASE*<sup>160</sup>), nie może być postrzegane inaczej niż w kategoriach, ontycznie pierwotnego, prawa-obowiązku małżeńskiego<sup>161</sup>. W konsekwencji totalność obopólnego daru, określająca *fieri* małżeństwa — tj. dynamikę dwóch wolności i otwarcia się na siebie osób różnej płci, czyli to wszystko, co teoria interpersonalności znakomicie łączy z ideą *k o m u n i k a c j i*<sup>162</sup> — ujawnia generalny wzorzec międzyosobowego przyjęcia wszystkich praw i obowiązków *in matrimonio*<sup>163</sup>. Jak to ujmuje J.M. Serrano Ruiz, chodzi o wewnętrzną dyspozycję oblubieńczą (*disponibilità, animus*), a mianowicie o ekskluzywną w stosunku do innych wspólnot, zaangażowaną postawę gotowości — na równi: mężczyzny i kobiety — do realizacji interpersonalnych wymogów przymierza małżeńskiego (*cordiale aspirazione alla vita comune*)<sup>164</sup>.

le”. Red. W. Góralski. Vol. 4. Lublin 1993, s. 96; W. Góralski: *Znaczenie prawne zwrotu „bonum coniugum” w kan. 1055 § 1 kpk.* „Ius Matrimoniale” 2000, s. 58.

<sup>160</sup> M. Lopez Aranda: *La relación Interpersonal...*, s. 209.

<sup>161</sup> Należy tu podkreślić wagę niniejszej konstatacji, ogniskującej pojęcia *bonum coniugum* i *communio vitae* w immanentnym centrum przymierza małżeńskiego: *Sotto questo profilo non solo il „bonum coniugum” e la „communio vitae”, ma anche e quasi direi soprattutto il nucleo essenziale del patto e del consenso e cioè la m u t u a d o n a t i o e t a c c e p t a t i o tra i coniugi: che altro non è se non il diritto-dovere coniugale rilevante in sé, prima di ricevere la sua qualifica come indissolubile, fedele e ordinato alla procreazione* (podkr. — J.M. S.R.) — J.M. Serrano Ruiz: *Decisioni del tribunale ecclesiastico...*, s. 194; por. S. Villeggiante: *L'amore coniugale e il consenso...*, s. 102.

<sup>162</sup> Znamienna jest tu wypowiedź samego „mistrza” personalizacji małżeństwa: *La apertura en fin al otro característica de la persona en cuanto ser comunicante recaba una atención cualificada en el caso del matrimonio en cuanto entrega de sí y aceptación del otro en el consentimiento conyugal. Es la misma norma de los cán. 1055 y 1057 la que impide que cualquier compromiso en torno al matrimonio prescindiera de esta fundamental y previa apertura del uno al otro de los consentientes, y en cada uno de ellos con las notas que acabamos de ver (totalidad, autonomía, irrepetibilidad, historicidad), son propias de la acción personal* (podkr. — J.M. S.R.) — J.M. Serrano Ruiz: *El acto de voluntad...*, s. 575. Interesujące w tym przedmiocie są także analizy G. Delépine’a, ukazujące doniosłość komunikacji w małżeńskiej relacji interpersonalnej w, zdawałoby się, tak odległych dziedzinach, jak: antropologia, psychologia, semantyka i cybernetyka — G. Delépine: *„Communio vitae et amoris coniugalibus”...*, s. 303–311.

<sup>163</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 49–50.

<sup>164</sup> *Idem*: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 274. Ilustrując praktyczny sens tej wypowiedzi, J.M. Serrano Ruiz odsyła do swego wyroku z 31 III 1979, w którym absolutny brak owej dyspozycji małżeńskiej (*sincera animi dispositio*) we wzajemnym ukierunkowaniu „ku drugiemu” (in „*dualità*”), a co za tym idzie, zakwestionowanie podstawowego prawa-obowiązku małżeńskiego, wyczerpuje znamiona kanonicznego wykluczenia, i to bez konieczności dalszej konceptualizacji (w tym przypadku: *exclusio boni sacramenti*) — RRD 1979, s. 150, n. 8–9. Prekursorski charakter tego wyroku — dodajmy: często przywoływanego przez Serrano Ruiza — podkreśla sam

Niniejszą logikę przymierza uwyrażnia dodatkowo soborowe określenie aktu zgody małżeńskiej: *consensus personalis*<sup>165</sup>. Sens użycia tego pojęcia nie pozostawia wątpliwości: odwrót od neotomistycznych kategorii konceptualnych należy rozpocząć od falsyfikacji abstrakcyjnego rozumienia *causa efficiens*, a co za tym idzie — odrzucenia nieadekwatnej, statycznej wizji woli-konsensu<sup>166</sup>. I tak bogata semantycznie formuła soborowa każe konsensualny *actus voluntatis* interpretować jako *par excellence*: *actus humanus*<sup>167</sup>, i nade wszystko: *actus amoris*<sup>168</sup>. To z kolei wyjaśnia, dlaczego Konstytucja „*Gaudium et spes*” ukierunkowanie każdej (konkretnej) „wspólnoty całego życia” ku „dobru małżonków” wiąże z potencjalną mocą sprawczą *amor benevolentiae*<sup>169</sup>. Miłość ta, która tym się różni od zabarwionej egoistycznie *amor concupiscentiae*, że oznacza zintegrowaną (poddaną władzy woli) orientację nupturientów ku realizacji obopólnego dobra osobowego<sup>170</sup>, w rzeczy samej determinuje nieodzowny element

autor: *Es posible que el primer ejemplo de nulidad concedida por exclusión del derecho mismo conyugal antecederamente a las características de él, lo constituya una Sentencia c. me, Prot. N. 11.467, de 31 de marzo de 1979* (podkr. — J.M. S.R.) — I d e m: *Incapacidad y exclusión...*, s. 184, przyp. 38.

<sup>165</sup> KDK, n. 48.

<sup>166</sup> Zob. S. Villeggiant: *L'amore coniugale e il consenso...*, s. 95.

<sup>167</sup> Personalistyczna wizja małżeństwa kanonicznego umożliwia łączenie podstawowych jego atrybutów: totalności i otwarcia na międzyosobową komunikację, nie z samym tylko określeniem *consortium totius vitae*, lecz nade wszystko z aktem zgody rozumianej jako *actus eminenter humanus* — KDK, n. 49. Jak podkreśla J.M. Serrano Ruiz, nie można już dzisiaj postrzegać tego aktu w taki sposób, że ulega zafalszowaniu jego osobowo-tańny charakter (redukując ów akt do jakiegoś impulsu wolitywnego). Co więcej, zdaniem kanonisty, już samo pojęcie *con-senso* (w języku włoskim) ewokuje sens radykalnie osobowy: (...) *l'espressione „mi fa senso” per collegarla a un inserimento della sensibilità nella percezione personale e non solo conoscitiva e volitiva ad essa collegata*, czyli innymi słowy: (...) *una partecipazione cordiale di tutta la persona* — J.M. Serrano Ruiz: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 54.

<sup>168</sup> Zob. P.A. Bonnet: *L'essenza del matrimonio canonico...*, s. 104–156.

<sup>169</sup> Zob. K. Lüdike: *Matrimonial Consent...*, s. 491. Rację ma Z. Grochowski, kiedy pisze: *Immo — si ad essentiam matrimonii in facto esse non pertinet essentia amoris, seu illud ius et obligatio ad actus mutuae benevolentiae — tunc non omnino mihi pateret consensus esse substantialiter actum amoris* — Z. Grochowski: *De „communione vitae” in novo Schemate „De matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalitatis*. PRMCL 1979, s. 476.

<sup>170</sup> *Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigitur, totius personae bonum complectitur* — KDK, n. 49. W tę myśl soborową znakomicie wpisuje się konkluzja badań obecnego prefekta Sygnatury Apostolskiej kardynała M.F. Pompedy: *Riducendo così l'amore coniugale al suo nucleo più essenziale e comprensivo dobbiamo considerarlo come un dono gratuito e totale di una persona all'altra in quanto persona, e un ricevere l'altra con lo stesso significato: il che include una apertura all'alterità personale e un incontro di dialogo anche sul piano della corporeità* — M.F. Pompedda: *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale*. „Quaderni dello Studio Rotale” 1994, s. 47.

strukturalny *consortium* — małżeńskiej wspólnoty losu<sup>171</sup>. Jest nim — jak to trafnie uchwycił K. Lüdicke — „wspólnotowość” (*Gemeinschaftlichkeit*) wraz z „personalistycznym” kwalifikatorem, w postaci zasady równości praw małżeńskich<sup>172</sup>. I jakkolwiek owa wspólnotowa struktura *matrimonium canonicum* (*die spezifisch gemeinschaftliche*

<sup>171</sup> *Die Ehe ist, da als Schicksalsgemeinschaft definiert, vom consensus als Strukturprinzip ihrer Existenz bestimmt. Sie muss, um Ehe zu sein, Gemeinschaft nicht nur des Handels in allen, das Leben der Gatten als Gatten berührenden Fragen sein, sondern auch der Mitsprache und Mitentscheidung* — K. Lüdicke: *Ehenichtigkeit und Nachkommenschaft...*, s. 257.

<sup>172</sup> Poglębiona „personalistycznie” doktryna *de matrimonio*, ukazując w pełnym świetle naturalny i nadprzyrodzony walor *persona humana*, uwypukla najpierw doniosłą prawdę, że małżeństwo jest wspólnotą osób o równej godności. Wyrazem tego jest, w kanonicznym porządku prawnym, treść kan. 1135 (KPK 1983): „Każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego” (zob. też, jako punkt odniesienia, pierwszą normę „prawa podstawowego” — KPK 1983, kan. 208). Wychoząc z tych przesłanek, wybitny niemiecki kanonista od lat głosi pogląd, który streszcza w słowach: *I has already been mentioned that it is decisive for an understanding of marriage as a „totius vitae consortium” that the common character and equality of the spousal rights, most definitely in the sphere of sexuality and parenthood, constitute an essential element of marriage understood as a building block (not open to manipulation) of the structure of marriage* (podkr. — A.P.) — K. Lüdicke: *Matrimonial Consent...*, s. 501; por. Idem: *Familienplanung und Ehwille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983, s. 339. W kanonistyce, w ślad za protagonistami (L. Anné, V. Fagiolo, J.M. Serrano Ruiz, J.M. Pinto Gómez, L. De Luca, O. Fumagalli Carulli, P.A. Bonnet, K. Lüdicke), zasadę równości praw małżeńskich wedle klucza „interpersonalności” akcentują dziś — J. Bernhard (Rez.): K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehwille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983. RDC 1985, s. 308—309; Idem: *Grundlagen des kirchlichen Eherechts*. In: *Beginn und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht*. Hrsg. R. Puza, A.P. Kustermann. Heidelberg 1994, s. 3—5; R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 87—100; Idem: *Gli elementi costitutivi del „bonum coniugum”: stato della questione*. ME 1995, s. 573—575; M. Kaiser (Rez.): K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehwille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983. TheolRev 1983, s. 319—322; Idem: *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre*. ThGl 1989, s. 273—276; N. Lüdecke: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”...*, s. 180—188; P. Moneta: *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*. Genova 1991<sup>2</sup>, s. 24; H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit — Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts*. ÖAKR 1982, s. 340—341; Idem: *Neuestes aus der Ehejudikatur der Rota Romana*. AKKR 1990, s. 62; S. Villeggiante: *Il „bonum coniugum” e l’oggetto del consenso...*, s. 160—161; Idem: *Il „bonum coniugum” nella giurisprudenza canonica postconciliare*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio...*, s. 211—212. *Nota bene* szkoda, że w orzecznictwie rotalnym rzadkie są przypadki cytowania wspomnianego kan. 1135 w celu uwypuklenia równości praw małżeńskich mężczyzny i kobiety — dec. z 17 VI 1986 r. c. Giannecchini. RRD 1986, s. 380, n. 3; K. Lüdicke: *Ehenichtigkeit und Nachkommenschaft...*, s. 262, przyp. 32.

*Struktur der Ehe*) — sprofilowana przez prawdziwą *amor coniugalis* i jej główny atrybut: całkowitość — w równej mierze dotyczy obu substancjalnych obszarów małżeństwa: *ordinatio ad bonum coniugum* i *ordinatio ad bonum prolis*<sup>173</sup>, to w „sektorze”, który prawodawca zidentyfikował jako pierwszy<sup>174</sup>, odgrywa ona rolę fundamentalną. Kto bowiem wyrażając konsens, zastrzega sobie prawo jednostronnego przeprowadzenia swojej woli, bez względu na stanowisko współnupturienta (albo *explicite* przeciw jego woli), a mianowicie odmawia drugiej stronie równoprawnego współdecydowania: „czy?” i „jak?”, w zakresie niezbędnego minimum dotyczącego ukierunkowania „wspólnoty całego życia” ku dobru małżonków, ten wyklucza istotny element „wspólnotowości”, zawierając tym samym nieważne małżeństwo<sup>175</sup>.

Pozorne przymierze, w którym jedna ze stron odrzuca respektowanie zdania drugiej, kwestionując u podstaw jej, uzasadnione moralnie (*sitlich legitimen*), oczekiwania i wymagania w obrębie *ius ad vitae communio-nem*, a przy tym sama czyni się „prawodawcą” (*sich selbst zum Gesetz des Handels macht*), nie może oznaczać nic innego, jak tylko radykalne zanegowanie osobowej i etycznej struktury małżeństwa<sup>176</sup>. Niniejsza konstata-

<sup>173</sup> K. Lüdicke jest autorem dyskusyjnej tezy, którą wyraził m.in. w retorycznym pytaniu: (...) *das Ende der Rede von den Ehe zwecken?*. Nie bez związku z niniejszą tezą pozostaje pogląd autora na temat *ordinatio ad bonum coniugum* w określeniu małżeństwa (kan. 1055 § 1): *Ich möchte es einmal dahingestellt lassen, ob die Hlnordnung der Ehe auf das „bonum coniugum“ nicht vielleicht nur die Kehrseite der Aussage ist, daß sie Ehe „consortium totius vitae“ der Gatten ist, daß also die Schicksalsgemeinschaft der Gatten — das Interesse beider Partner an ihrem je eigenen Wohl als allgemeinemenschliche Vorgabe einmal unterstellt — das beiderseitige Wohl bereits impliziert — I d e m: Die Ehe zwecke im nachkonziliaren Ehe recht..., s. 52. To wyjaśnia, dlaczego autor konsekwentnie odnosi „wspólnotowość” (die umfassende Gemeinschaftsstruktur der Ehe) nie do wszystkich „obszarów” istoty małżeństwa, lecz jedynie do „seksualności” i „rodzicielstwa” — zob. I d e m: *Ehenlichtgkeit und Nachkommenschaft...*, s. 257; I d e m: *Kommentar zum c. 1101*. In: MK 1101/7—8. W tym punkcie istotny „aneks” do koncepcji K. Lüdickego wprowadza N. Lüdecke w cytowanym już artykule — N. L ü d e c k e: *Der Ausschluss des „bonum coniugum“...*, s. 174—182.*

<sup>174</sup> Il „bene dei coniugi” ora allarga la prospettiva e la orienta decisamente alla „comunione di vita” nelle quale la convivenza, l’amore, la collaborazione nella vita familiare, ecc., esprimono con chiarezza la realizzazione delle persone, il loro bene dinamico, insieme duale e immanente, Il „bene dei coniugi”, infine, anteposto per necessità cronologica e quindi anche logica alla procreazione — J.M. Serrano Ruiz: *L’ispirazione conciliare...*, s. 57.

<sup>175</sup> Zob. N. L ü d e c k e: *Der Ausschluss des „bonum coniugum“...*, s. 179—182.

<sup>176</sup> Por. ibidem, s. 181—182. Charakterystyczne oznaki zafalszowanego przymierza, na kanwie jednej z decyzji rotalnych c. Serrano i nauczania Jana Pawła II, przedstawia S. Villeggiant: *Se uno ha l’intenzione di non comunicare, di non dialogare, di agire come se la moglie non esistesse, (...) l’intenzione di considerare l’altro come strumento o l’intenzione di fare esperimento dell’altro, (...) l’intenzione di negare all’altro la part dignità nel coniugio — rende impossibile la costituzione della relazione interpersonale —*



cja rzuca światło na ważną okoliczność: Dokonująca się w akcie konsensu transformacja obiektywnej celowości małżeńskiej w intencje i aspiracje nupturientów — dodajmy: transformacja o charakterze *stricte* osobowym i międzyosobowym — konfrontuje ów akt ze światem wartości i porządku aksjologicznego. Jest bowiem oczywiste, że *bonum coniugum*, czy w ogóle *consortium totius vitae* żadną miarą nie mogą zostać urzeczywistnione w ich prawdziwej ludzkiej, jeśli wspomniane intencje małżeńskie nie będą się odznaczać pewną pozytywną kwalifikacją etyczną<sup>177</sup>. Innymi słowy, *consensus personalis*, wyraz zaangażowania integralnie ludzkiego (*nel carattere personale, interpersonale e totalizzante*), tylko wtedy aktualizuje wspomnianą dyspozycję oblubieńczą nupturientów (*animus*), gdy określają go — porównywalne z kanonicznymi istotnymi przymiotami małżeństwa<sup>178</sup> i tak samo relewantne prawnie — elementarne cechy-wartości osobowe<sup>179</sup>. Należą do nich m.in.: autentyzm (prawdziwość, uczciwość), autonomia (wolność, odpowiedzialność), oblatywność (otwarcie na komunikację międzyosobową)<sup>180</sup>, czyli — najogólniej rzecz ujmując — cechy (wartości) implikowane przez etyczną zasadę miłości małżeńskiej. Skoro zaś katalog owych *valores-qualitates* wypada pozostawić otwartym<sup>181</sup>, nic nie stoi na przeszkodzie, by użyć do ich zbiorczego określenia

S. Villeggiant: *Il „bonum coniugum” e l’oggetto del consenso...*, s. 161; dec. z 13 XII 1991 r. c. Serrano. RRD 1991, s. 758–768, n. 4–16.

<sup>177</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 57.

<sup>178</sup> Przypomnijmy, że J.M. Serrano Ruiz, zwalczając koncepcję istotnych przymiotów małżeństwa jako abstrakcyjnych atrybutów instytucjonalnych (*entità astratta (...) isolata dagli sposi*), podkreśla ich charakter *stricte* osobowy i międzyosobowy. Stąd też wynika pierwotny sens i walor etyczny *proprietas essentielles*: *Es importante esta aproximación a la primera raíz ética de las llamadas propiedades esenciales del matrimonio porque en una consideración personal e interpersonal han de recuperar su auténtico y original sentido, De ahí (...) la necesidad de descubrir y acentuar en ellas el carácter de valores. Es decir, de realidades que no se pueden desvincular de las personas que las asumen y están llamadas a realizarlas. (...) La indisolubilidad, la fidelidad no son tales, si no son buenas. Con la bondad que la cualidad ética añade a la de la mera realidad ontológica* (podkr. — J.M. S.R.) — I d e m: *Notas para una revisión...*, s. 150; zob. też I d e m: *L’ispirazione conciliare...*, s. 58–62; I d e m: *Visión personal del matrimonio...*, s. 25–26.

<sup>179</sup> Tu zauważmy, że swój wymiar etyczny, związany immanentnie z małżeńską relacją międzyosobową, mają nie tylko istotne przymioty, ale także istotne celowości, i co za tym idzie, istotne elementy małżeństwa: *Una personalización de las propiedades y finalidades del matrimonio, de sus elementos esenciales, advierte en ellos el carácter de valor, es decir, de realidad asumida por la persona y a la que ésta se incorpora con su juicio de estimación moral* (podkr. — J.M. S.R.) — I d e m: *El acto de voluntad...*, s. 576–577.

<sup>180</sup> Por. I d e m: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 56.

<sup>181</sup> Nie jest bynajmniej łatwo taksatywnie określić wymagane prawnie osobowe cechy-wartości w kontekście ewentualnego przyznania im autonomii kanonicznej. Należałoby tu uwzględnić oczywisty fakt, że niektóre z nich mieszczą się już w obrębie wymienionych

gotowej formuły kodeksowej: *humano modo*<sup>182</sup>. Pozostaje jedynie — co wydaje się naturalne — objąć zasięgiem jej „personalizującego” działania (*valutazione della qualità personale e interpersonale*) nie tylko wąskie „pole” dopełnienia małżeństwa, czy nawet wspólnoty seksualnej małżonków (wedle indykcji Konstytucji „*Gaudium et spes*”<sup>183</sup>), ale przede wszystkim samo jądro małżeńskiej relacji międzyosobowej *in fieri*<sup>184</sup>. W takiej perspektywie realna staje się możliwość włączenia reguły *humano modo* w krąg istotnych elementów małżeństwa (z założeniem, że nie jest ona w całości asymilowana przez któryś z istotnych przymiotów małżeństwa<sup>185</sup>) lub co najmniej uznania jej niezbędnej roli wyznacznika w odniesieniu do „być” albo „nie być”, wcześniej proponowanej, strukturalnej wspólnotowości<sup>186</sup>.

Badanie podstaw małżeńskiej relacji interpersonalnej („osobowej infrastruktury”) przygotowuje podłoże pod, niełatwą z natury rzeczy, treściową eksplikację nowego „sektora” istoty małżeństwa, oznaczonego przez kodeksowe *ordinatio ad bonum coniugum*. Wypada wszak zauważyć, że próba teoretyczno-naukowej wykładni kolejnych elementów małżeństwa,

istotnych przymiotów małżeństwa. *Nota bene*, trafna jest opinia J.M. Serrano Ruiza, który w zakres pojęcia *bonum fidel* — obok wyłączności (*exclusivdad*) — włącza takie cechy-wartości, jak: prawdziwość (*verdad y sinceridad*) i całkowitość (*totalidad*) — *Idem*: *Notas para una revisión...*, s. 154–155. Tym bardziej warto odnotować, że świadomy tych ograniczeń, wybitny autor w jednym ze swych artykułów zalicza *explícite* do istotnych elementów małżeństwa (kan. 1101 § 2): prawdziwość (*sincerità*), świadomość (*coscienza*) i odpowiedzialność (*responsabilità*) — *Idem*: *Decisioni del tribunale ecclesiastico...*, s. 194.

<sup>182</sup> KPK 1983, kan. 1081 § 2.

<sup>183</sup> KDK, n. 49.

<sup>184</sup> Por. J.M. Serrano Ruiz: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 57.

<sup>185</sup> Warto zauważyć, że np. J.M. Serrano Ruiz *implícite* stawia tę kwestię, ale jej nie rozstrzyga. Raz postuluje „aplikację [tej formuły — A.P.] do *bonum coniugum* i tego, co interpersonalne w *bona coniugii*”, i konstatuje: *Per dirlo finalmente con parole della nostra legge, si tratta nel „bonum coniugum” di assumere i „bona coniugii” „humano modo”, il che certo comporta un „bonum” nuovo e diverso dai tradizionali, compreso e sottinteso nelle fonti* — *Idem*: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 274. Innym razem stwierdza: *Il „modo humano” che oggi si richiede necessario per la consumazione del matrimonio, in modo analogo e quasi „a fortiori” sarebbe esigibile per la nascita del matrimonio attraverso l’assimilazione delle proprietà* — *Idem*: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 57, przyp. 56.

<sup>186</sup> W ujęciu ciągle jeszcze zawężonym do „obszaru” seksualności i rodzicielstwa K. Lüdicke walczy *humano modo* przedstawia następująco: *Zur allumfassenden Ganzheit der ehelichen Schicksalsgemeinschaft gehört die Geschlechtsgemeinschaft, die „humano modo” (vgl. GS 49, 2 und c. 1061 § 1) zu verwirklichen ist. Dabel bedeutet „humano modo” die Einvernehmlichkeit über das Ob und das Wie, da Geschlechtsgemeinschaft per definitionem nur gemeinsam gelebt werden kann und ihr Vollzug als Ausdruck der Einwerdung der Gatten nur möglich ist, wenn er zugleich ein geistiger, willensgetragener Vollzug ist* — K. Lüdicke: *Ehenlichtigkeit und Nachkommenschaft...*, s. 259.

należących do tego „sektora”, musi napotykać ograniczenia, których badacz (wierny założeniom personalistycznej koncepcji *de matrimonio*) bynajmniej nie może ignorować. Po pierwsze, wnioskiem z przyjętej przez twórców kierunku (Annégo, Serrano Ruiza) zasady egzystencjalnej asymilacji treści *matrimoniale foedus*<sup>187</sup>, jest postrzeganie każdego małżeńskiego „my” w jego niepowtarzalności (konkrete)<sup>188</sup> — z nieodłącznym kontekstem społeczno-ekonomicznym i społeczno-kulturowym<sup>189</sup>. Po wtóre, stosowana tu specyficzna hermeneutyka „personalistyczna”, zorientowana na harmonijne uzgodnienie dwóch perspektyw: podmiotowej (z akcentem położonym na *inter-personalitas*) i podmiotowo-przedmiotowej (z akcentowaną *intra-personalitas*), „zderza się” z niezmienną formą tradycyjnych schematów pojęciowych *in matrimonio*. Nierzadko podnoszony problem kompatybilności<sup>190</sup> tych ostatnich z *novum* doktryny małżeńskiej i kompleksowym stosowaniem reguł, jakie wynikają z soborowego paradygmatu „wspólnoty życia i miłości małżeńskiej”, odsłania pole nader pożądanych, przyszłych prac badawczych<sup>191</sup>. Reasumując, logiczną konsekwencją wymienionych uwarunkowań wydaje się metoda oglądu integralnego (*Gesamtsicht*) — metoda otwarta na wszystkie potencjalne dobra i wartości konkretnej rzeczywistości małżeńskiej<sup>192</sup>, wykluczająca

<sup>187</sup> Zob. dec. z 25 II 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 184, n. 17; dec. z 5 IV 1973 c. Serrano. RRD 1973, s. 330, n. 11; J.M. Serrano Ruiz: *El derecho a la comunidad...*, s. 43–45.

<sup>188</sup> L.G. Wrenn: *Refining the Essence of Marriage*. Jur 1986, s. 536; R. Sobański: *Wyrok Sądu Biskupiego...*, s. 94.

<sup>189</sup> Zob. pkt 1.1.3.; zob. też N. Vilain: *Quelques Interpellations des sciences humaines comme approches des procédures canoniques matrimoniales*. RDC 1980, s. 70–77; E. Cola givanni: *Le „bonum coniugum” (c. 1055 § 1). Les antécédents philosophiques et ecclésiolo-sociologiques du personnalisme canonique*. ME 1995, s. 432–448.

<sup>190</sup> Znamienna jest tu opinia J.M. Serrano Ruiza, wyrażona w kontekście stawianej tezy o braku harmonii między prawdą małżeństwa: konceptualną i realną (postulat wizji syntetycznej i unitarnej). Otóż ów brak harmonii przekłada się — wedle kanonisty — m.in. na swolisty impas w określeniu w doktrynie i orzecznictwie *elementa essentialia matrimonii* (kan. 1101 § 2): czy to w relacji do *consortium*, czy do *bonum coniugum*. Takie jest to następującej konstatacji: *Punctum dolens della canonistica matrimoniale è la essenziale frammentazione dell'essenza del matrimonio nelle sue note, frammentazione a cui in modo particolare viene obbligato il giurista nelle questioni di nullità* (podkr. — J.M. S.R.) — J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 263, przyp. 4.

<sup>191</sup> *Nota bene* do podobnej konkluzji prowadzi, zgłaszany w doktrynie kanonistycznej, postulat ewentualnego przyznania autonomicznego waloru prawnego miłości małżeńskiej — zob. A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 143.

<sup>192</sup> Szczególnie w odnowionym *ius matrimoniale* cenny wydaje się postulat metodologiczny, którego autorem jest H. Pree: *Das Kirchenrecht (verlangt) die Berücksichtigung der Gesamtlage mit allen Werten und Gütern eines zu entscheidenden Falles. Es dürfte kaum zweifelhaft sein, daß speziell bei der Ehe diese Gesamtschau am besten durch*

jednocześnie każdą próbę „instytucjonalistycznej” kategoryzacji istotnych aspektów skierowania ku dobru małżonków. A jeśli tak, to cel badań niniejszego „obszaru” rysuje się dość klarownie: chodzi nie tyle o tworzenie jakiegoś „gotowego” katalogu praw i obowiązków małżeńskich, ile o wypracowanie kryteriów dla praktycznej – sędziowskiej – aplikacji normy kodeksowej o wykluczeniu odnośnych *essentialia elementa* (kan. 1101 § 2)<sup>193</sup>.

Wierność obranym założeniom oznacza przede wszystkim spojrzenie na małżeństwo przez pryzmat spójnej optyki osobowo-instytucjonalnej<sup>194</sup>, tj. takiej, której przyjęcie sprawia, że integralna prawda o „jedności dwoj-

---

*den Begriff bzw. die Kategorie des Bezugsverhältnisses ermöglicht wird* – H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 386. Jak zaznacza sam autor, ów postulat współbrzmi z apelem Jana Pawła II skierowanym do sędziów kościelnych w ważnym przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1982 r.: *La decisione dovrà essere presa nella prospettiva globale [...] che l'esortazione apostolica „Familiaris consortio” ha voluto mettere magglormente in luce* (podkr. – H.P.) – Joannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores...*, s. 18, n. 8.

<sup>193</sup> Trafnie ujęła to E. Montagna w konkluzjach artykułu poświęconego krytycznej analizie trzech wyroków włoskich trybunałów regionalnych: dec. z 14 VII 1988 r., Trib. Eccl. Reg. Pedemontano, c. Ricciardi (*La giurisprudenza del tribunali ecclesiastici italiani*, Città del Vaticano 1989, s. 283–309), dec. z 20 X 1990 r., Trib. Eccl. Reg. del Lazio, c. Ardito (DrE 1993, No 2, s. 43–55), oraz dec. z 10 III 1992 r., Trib. Eccl. Reg. Campano, c. Scancamarra (ibidem, s. 21–43) – przyznających w obszarze *exclusiones* autonomię pojęciową *bonum coniugum*: *Il problema (è) piuttosto di delineare una via operativa, un iter logico decisionale che ne garantisce il concreto utilizzo* – E. Montagna: *In merito all'esclusione del „bonum coniugum” come causa di nullità del matrimonio canonico*. DrE 1993, No 2, s. 76; por. Eadem: *Considerazioni in tema di „bonum coniugum” nel diritto matrimoniale canonico*. DrE 1993, No 1, s. 690. Więcej takich orzeczeń – zob. L. Musselli: *L'esclusione del „bonum coniugum” come caso di simulazione parziale*. DrE 1995, No 2, s. 81–86; P. Pellegrino: *Il „bonum coniugum”: essenza e fine del matrimonio canonico*. DrE 1996, s. 824–835. Do siedmiu, listę podobnych wyroków wydanych przez niższe trybunały kościelne (w tym także hiszpańskie: 2 wyroki), rozszerzają – R. Colantonio: *La prova della simulazione...*, s. 116–120; S. Villeggiant: *Il „bonum coniugum” nella giurisprudenza...*, s. 198–205; Idem: *Il „bonum coniugum” e l'oggetto del consenso...*, s. 155–158. W tym kontekście ważne jest spostrzeżenie tego ostatniego kanonisty, że dotąd orzecznictwo Roty Rzymskiej „traktowało *bonum coniugum* zawsze w aspekcie *incapacitas*. [...] Jest faktem, że do dnia dzisiejszego (1995 r. – A.P.) ani na forum drugiej, ani trzeciej instancji Roty Rzymskiej nie pojawiła się sprawa przyjęta i wyrokowana z symulacji częściowej: *ob exclusum bonum coniugum*” – ibidem, s. 155. Na temat aktualności tej konstatacji – V. Pereira: *The Debate Relating to the „Bonum Coniugum”*. ME 2001, s. 382; zob. też M.F. Pompedda: *Il „bonum coniugum” nella dogmatica matrimoniale canonica*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2000, s. 16–17.

<sup>194</sup> Zauważmy, że w tym zakresie przed doktryną i orzecznictwem stoi, wciąż niewypełnione, zadanie adaptacji „realnej”, soborowej wizji małżeństwa, która harmonijnie scala dwa wymiary: osobowy i instytucjonalny. Aktualny stan rzeczy obnaża konstatacja prominentnego kanonisty Uniwersytetu Gregoriańskiego: *Direi che nella trentina d'anni passati dal Concilio ad oggi questa contrapposizione ha costituito la crux della dottrina*

ga" wypływa — jak ze źródła — z integralnej prawdy o osobie ludzkiej. Właśnie ów powrót „do korzeni” (do „adekwatnej” antropologii) każe już na wstępie odrzucić „szkodliwy formalizm” czy „pragmatyczny minimalizm” — jeśli użyć słów Jana Pawła II z przywołanej alocucji do Roty Rzymskiej<sup>195</sup> — a wyrazić obiektywno-deontologiczny sens *amor coniugalis*, wedle którego miłość życzliwa i ofiarna (benewolencja) stanowi w małżeństwie przedmiot obowiązku (*amore dovuto*)<sup>196</sup>. Dopiero w tak zakreślonym horyzoncie antropologiczno-etycznym w pełni ujawnia się centrum merytorycznych badań *essentialia* małżeńskiej koncepcji personalistycznej: jest nim *persona humana* („niosąca” swój ontyczny atrybut: *bonum*<sup>197</sup>) — jednocześnie jako podmiot i przedmiot konsensu. Perspektywa ta pozwala widzieć istotną treść przymierza w miłosnym zobowiązaniu całej osoby<sup>198</sup> oraz w określonej w ten sposób — potencjalnie — całej dynamice relacji interpersonalnej (*la dinamica successiva*)<sup>199</sup>.

---

*e della giurisprudenza matrimoniale, senza che né la dottrina né la giurisprudenza siano state capaci di trovare ancora una „sintesi armoniosa” di tutti gli elementi in gioco. E le conseguenze sono state notevolmente negative* [podkr. — U.N.] — U. Navarrete: *Commentarium ad allocutionem Ioannis Pauli II...*, s. 375; zob. A. Pastwa: *Personalistyczna wizja małżeństwa...*, s. 7–24.

<sup>195</sup> Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administratos Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. ComCan 1997, s. 14–15, n. 4.

<sup>196</sup> W badaniach dotyczących istoty *matrimonium canonicum* trudno nie uznać za ważne wskazanie proklamacji Jana Pawła II o tym, że prawdziwa *amor coniugalis* jawi się nie tylko jako obowiązek moralny, ale nade wszystko jako zobowiązanie w znaczeniu ściśle prawnym — Idem: *Miłość małżeńska...*, s. 51, n. 5. Zob. też C. Gullio: *Defectus usus rationis et discretions iudicii* (can. 1095, nn. 1–2 CIC). In: *L'incapacitas* (can. 1095)..., s. 28–29; L. Chiappetta: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale*. Roma 1990, s. 36, 238; G. Lo Castro: *Il foedus matrimoniale come consortium totius vitae*. PRMCL 1993, s. 81, 85–88.

<sup>197</sup> *Bonum et ens convertuntur* — STh, I, q. 5, a. 1; *Matrimonium (...) non potest habere alium finem quam bonum personarum...* [podkr. — A.P.] — U. Navarrete: *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*. Roma 1994<sup>2</sup>, s. 130.

<sup>198</sup> G. Delépine: *„Communio vitae et amoris coniugalis”...*, s. 52. W nurt w jurisprudencki rotalnej, przyznający walor prawny *amor coniugalis* — związany u swych początków z osobą V. Fagiola (piszę o tym w przywołanej monografii: *Prawne znaczenie miłości...*) — dobrze wpisuje się wyrok: dec. z 14 VII 1997 r. c. Pompedda. RRD 1997, s. 574–575, n. 9. Przy okazji trudno nie zgodzić się z opinią kardynała M.F. Pompeddy, iż ciągle jeszcze minimalistyczny i zredukowany sens *amor coniugalis* ukazują niektóre decyzje rotalne, jak np. ta, w której czytamy: *Quamaxime conferre elusmodi personali et interpersonalii foederi amore coniugalem sive pro bono coniugum sive pro procreatione educationeque prolis nemo est qui denegat vel non videat, a t causa efficiens exstat consensus* [podkr. — A.P.] — dec. z 21 XI 1996 r. c. Funghini, n. 6 (niepubl.; cytuję za M.F. Pompeddą); M.F. Pompedda: *Il „bonum coniugum”...*, s. 20, przyp. 31.

<sup>199</sup> Por. P.A. Bonnet: *Nel segno dell'uomo: diritto e scienza nell'economia del matrimonio canonico*. „Quaderni dello Studio Rotale” 1990, s. 11–16.

To wyjaśnia, dlaczego przy próbie odpowiedzi na kluczowe pytanie: co oznacza *in matrimonio canonico* przyjęcie drugiej osoby ze względu na dobro małżonków<sup>200</sup>, obecny prefekt Sygnatury Apostolskiej M.F. Pompedda przedstawia — w konkluzjach interesującego opracowania — *amor coniugalis (virtus)* nie tylko jako determinującą, ale wręcz nie do zastąpienia „sprężynę prawdziwego dobra małżonków”<sup>201</sup>, a główny animator kierunku J.M. Serrano Ruiz idzie jeszcze dalej: wywodzi z owej miłości antropologiczno-etyczne wyznaczniki *stricte* prawnego ujęcia treści dobra-osobowego-międzyosobowego-małżeńskiego<sup>202</sup>. Pogłębione badania źródeł autorstwa hiszpańskiego kanonisty wykazują, że już na płaszczyźnie podstawowej (*la morale e pre-giuridica*) *bonum coniugum* ujawnia własną, specyficzną tożsamość, nie mniej ważną od tradycyjnych *bona coniugii*<sup>203</sup>. Częścią składową tej identyfikacji jest przede wszystkim pewien ekskluzywny (nie musi się ujawnić *prima et per se* w innych *bona*) imperatyw moralny, a mianowicie obowiązek „czynienia dobrym”, czyli kreowania i pomnażania dobra każdego z małżonków. Sprowadzając ów wniosek do płaszczyzny *par excellence* osobowej, należy pozytywny zakres niniejszego *bonum* rozciągnąć na *integrum personae humanae*, tzn. wyjść poza ciasne ramy koncepcji „kontraktualistycznej”, w której dobro to — a ściśle: prawna ochrona przed *malum personae* — było *de facto* zawężone wyłącznie do sfery seksualnej (*nozione minimali-*

<sup>200</sup> N. Lüd e c k e: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”...*, s. 185. Tak sformułowane pytanie, jak słusznie uwypukla autor w swym opracowaniu, jest pytaniem o szczegółową treść substancjalnego „sektora” (*Wesenssektor, Sinngehalt*) zdefiniowanego przez „dobro małżonków”: *Der Wortlaut der Bestimmung legt somit das Verhältnis von Wesenssektor in. c. 1055 § 1 CIC zu Wesenselement in c. 1101 § 2 CIC als Verhältnis Komplex/Ganzheit und Einzelbestandteil dar* — ibidem, s. 171. To wymaga jeszcze dalszej precyzacji: doktryna kanonistyczna jasno stanowi, że cele (tu: dobro małżonków) — podobnie jak przymioty — nie wchodzą do istoty małżeństwa, aczkolwiek w sposób konieczny ją determinują (współpartycypują w jej określeniu). Tak więc nie sam cel: dobro małżonków (*bonum coniugum in se*), ale celowość, czyli skierowanie ku temu dobru (*bonum coniugum in suo principio*), jest częścią istoty małżeństwa (istotnym elementem — w ujęciu Komisji Rewizji KPK) — P.A. B o n n e t: *Introduzione al consenso...*, s. 13–16. Stąd słuszne krytyczne uwagi M.F. Pompeddy, który przykładowo wykazuje „niekonsekwencje” w jednym z wyroków rotalnych: dec. z 1 XII 1995 r. c. Defilippi. RRD 1995, s. 646–648, n. 8–9; M.F. Pompedda: *Il „bonum coniugum”...*, s. 17; zob. też W. G ó r a l s k i: *Znaczenie prawne zwrotu „bonum coniugum”...*, s. 61.

<sup>201</sup> M.F. Pompedda: *Il „bonum coniugum”...*, s. 20; por. też G. Versaldi: *Elementa psychologica matrimonialis consensus*. PRMCL 1982, s. 241–244; Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*. PK 1997, nr 1–2, s. 184–192.

<sup>202</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 272–273.

<sup>203</sup> Ibidem, s. 272, 276.

sta del „*remedium concupiscentiae*”)<sup>204</sup>. Dokonujące się w przymierzu małżeńskim przekraczanie siebie w osobowym darze miłości (w stronę komunii z drugą osobą), a zarazem otwarcie się na komunikację międzyosobową ukazują z kolei społeczną naturę omawianego dobra. Żadną miarą nie może być ono realizowane w izolacji, indywidualnie, lecz zawsze — wedle paradygmatu miłości małżeńskiej, czyli wspólnotowo. Tak objawia swą siłę etyczną św. Augustyna *caritas coniugalis* (niestety, zaciemniona przez późniejszych glosatorów) tudzież ciągle niedostatecznie rozpoznane Tomaszowe formuły: *communicatio operum* i *consortium communis vitae* (ta ostatnia przejęta od Arystotelesa)<sup>205</sup>. Oczywistym dopełnieniem przedkładanej identyfikacji jest „małżeństwo” dobra, co w rzeczy samej wyłącza — z kręgu istotnych — inne kategorie *bona communia*, niezwiązane z małżeństwem<sup>206</sup>.

Szeroka aplikacja niniejszych wyznaczników etycznych — ze wszech miar pożądana i oczywista w obrębie *ius Ecclesiae* — musi być jednocześnie poddana rygorom porządku kanonicznego<sup>207</sup>. Nic bowiem nie zwalnia z elementarnej dbałości o pewność prawa czy — jak w naszym przypadku — o zestrojenie sygnalizowanych wyznaczników z uniwersalnym (natural-

<sup>204</sup> Zob. ibidem, s. 273.

<sup>205</sup> De bon. con. IV / PL 40, 375—376; STh, III (Suppl.), q. 49, a. 1, 2; J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 263—269. W naukowym podejściu do źródeł ważną rolę odgrywa — zawsze akcentowana przez Serrano Ruiza — właściwa metodologia badań. Należy zgodzić się z autorem, iż rzetelna identyfikacja źródłowa *bonum coniugum* winna harmonijnie łączyć dwie płaszczyzny hermeneutyczne: konceptualną (*an sit*) i realno-egzystencjalną (*quid sit*) — ibidem, s. 262—263. Świadomy, jak się wydaje, tych ograniczeń E. Dieni trafnie ukazuje korzyści, ale i niebezpieczeństwa (redukcja, niekompletność i niezborność ujęć) historycznych „poszukiwań” tożsamości *bonum coniugum* — na przykładzie wspomnianego wyroku trybunału w Lazio. Według ponensa S. Ardita „dobro małżonków” łączy w sobie (...) *ogni e qualsiasi elemento naturalmente necessario [...] dal quale [...] non sono attenti*: (1) biblijne pojęcie *una caro*; (2) św. Augustyna *remedium concupiscentiae*; (3) Huguccio *humanum solatium*; (4) św. Tomasz *mutuum adiutorium* i *communicatio operum*; (5) Leona XIII *la mutua perfezione*; (6) filozofii personalistycznej *la unità a due*; (7) Vaticanum II *l'amore coniugale* — dec. z 20 X 1990 r. c. Ardito, s. 47, n. 9. W ocenie E. Dieniego adekwatną egzegezę należałoby objąć także *sacramentum amoris* Hugona od św. Wiktora — zob. E. Dieni: „*Bonum coniugum*”..., s. 395—407. *Nota bene* warto pamiętać o „zakorzenieniu” źródłowym samego pojęcia *bonum coniugum* (Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”* [31 XII 1930]. AAS 1930, s. 553; KDK, n. 48) i o pokodeksowej specyfikacji tego pojęcia w *Liście do rodzin*, nawiązującej do formy liturgicznej zawarcia małżeństwa: „*Dobrem wspólnym małżonków jest miłość (amor), wierność i uczciwość małżeńska (honor) oraz trwałość ich związku «aż do śmierci»* (podkr. — A.P.)” — Jan Paweł II: *List do rodzin „Gratissimam sane”* [2 II 1994]. AAS 1994, s. 881, n. 10.

<sup>206</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 273.

<sup>207</sup> R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 75.

nym) uprawnieniem do zawarcia małżeństwa<sup>208</sup>. Wyjście naprzeciw tym wymogom każe badany „sektor” *bonum coniugum* (*in suo principio*) postrzegać w ścisłych ramach, wiążącej normatywnie, minimalnej relacji międzypersonalnej<sup>209</sup>. Dookreślając w ten sposób esencjalną strukturę interpersonalności małżeńskiej, interesujące nas pytanie wypada sformułować następująco: kiedy mamy do czynienia ze skutkującym nieważnością małżeństwa intencjonalnym zafałszowaniem projektu: wspólnotowej — tj. równoprawnej i mierzonej miarą humanizmu (*humano modo*) — realizacji osobowego dobra obojga partnerów jako małżonków?

W odpowiedzi, biorąc „pod lupę” konkretny związek małżeński, nie da się pominąć żadnego ze zorientowanych osobocentrycznie wektorów — współkonstytutywnych dla *matrimoniale foedus* i dlatego nierozzerwalnie z sobą złączonych. Jeden wyznacza niezbywalne prawnie *essentialia* jeszcze w sferze wewnątrzosobowej (w łonie ontycznej struktury samostanowienia osoby<sup>210</sup>); drugi rzeczony *essentialia* nie do zakwestionowania identyfikuje bezpośrednio w płaszczyźnie „małżeńskiej”, w której ramach aktualizuje się „uczestnictwo”<sup>211</sup> osób w owej szczególnej *communio personarum* (*habitus ad alteram personam ut suam consortem*<sup>212</sup>). I choć wydaje się to paradoksem, zważywszy na zakładany „minimalizm” ujęć prawnych, naczelnym kryterium oceny sędziowskiej obu poziomów musi pozostać całkowitość (*totalitas*) — etyczny postulat „zasady personalistycznej” (miłości)<sup>213</sup>.

Pytamy zatem, kiedy nupturient konstytutywnym aktem woli podważa w sposób tak radykalny możliwość realizacji „całkowitości” w sferze wewnątrzosobowej drugiej strony, że już u samych „podstaw” wyklucza jej spełnienie się (dobro) jako współmałżonka. Jeśli przyjąć, iż zgódnie

<sup>208</sup> KPK 1983, kan. 1058; *Carta del Diritto della Famiglia* (22 X 1983). ComCan 1983, s. 143.

<sup>209</sup> Zob. S. Villeggiant: *Il „bonum coniugum” e l’oggetto del consenso...*, s. 150–151.

<sup>210</sup> Zob. K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 421–432.

<sup>211</sup> K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 391–414.

<sup>212</sup> Zob. P.A. Bonnet: *Introduzione al consenso...*, s. 26; G. Mantuano: *La rilevanza del bonum coniugum...*, s. 270. Tu należy podkreślić, że instytucjonalny (zarazem) charakter owej rzeczywistości osobowej, jaką jest małżeństwo, sprawia, że nie chodzi tu o dobro jednego czy drugiego z partnerów, a nawet dobro wspólne: jednego i drugiego. Małżeństwo to coś więcej niż suma mężczyzny i kobiety. Jest przeto oczywiste, że w omawianym kontekście chodzi o dobro obojga jako małżonków — zob. KDK, n. 48; K. Lüdicke: *Matrimonial Consent...*, s. 489–490.

<sup>213</sup> Przypomnijmy, że ten postulat „adekwatnej” antropologii jest zbieżny z nowo odkrytym przez reprezentantów omawianego kierunku *specificum* małżeństwa kanonicznego.



z założeniami „adekwatnej” antropologii wymagana *totalitas* w najbardziej fundamentalnym planie „osobotwórczym” należy rozumieć jako integralność *personae humanae*<sup>214</sup> w dynamice jej „daru” osobowego, to istotnym elementem, którego nie wolno zakwestionować w partnerze, jest *autonomia osoby*. Bliższe „procesowe” kwalifikacje tego elementu — z niezbędnym uwzględnieniem kontekstu socjalno-religijno-kulturowego — mogą oscylować wokół pojęć o znaczeniu szerszym: np. „osobowa godność”<sup>215</sup>, „podstawowe prawa człowieka”<sup>216</sup>; bądź węższym: „wolność autonomiczna i odpowiedzialna”<sup>217</sup>, „wolność moralna i religijna”<sup>218</sup>. Kłasyycznym przykładem skutkującego prawnie wykluczenia jest w niniejszym „obszarze” słynny *casus Jemolo*, a mianowicie sytuacja, gdy nupturient, powodowany żądzą rodzinnej zemsty, zawiera małżeństwo z wyraźną intencją zadawania bólu małżonce i jej krewnym, a nawet zamierza jej zabójstwo<sup>219</sup>. Spośród innych możliwych egzemplifikacji wypada uwzględnić: zamiar uczynienia ze współmałżonka przedmiotu perwersji moralnych lub religijnych; wolę pozbawienia go możliwości praktykowania własnej religii, czy też zmuszenia do konwersji religijnej (np. nawrócenia siłą na katolicyzm)<sup>220</sup>; niewątpliwie także — intencję ubezwłasnowolnienia

<sup>214</sup> Por. J.M. Serrano Ruiz: *Il carattere personale ed Interpersonale...*, s. 45.

<sup>215</sup> *Naturalmente, solo al giudice spetterà il compito, spesso non facile, di accertare se in una determinata fattispecie ci si trovi o meno di fronte ad un caso di chi sia andato al matrimonio con la positiva volontà di rinnegare i diritti dell'altro coniuge al rispetto delle sue ontologiche esigenze, della sua dignità come persona; non solo, ma anche come soggetto del „consortium coniugale”; tra i cui diritti, fondati „in ipsa dignitate personae humanae”, vi è particolarmente quello della libertà — L. De Luca: L'esclusione del „bonum coniugum”...*, s. 137.

<sup>216</sup> Zob. N. Lüdecke: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”...*, s. 186.

<sup>217</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *El acto de voluntad...*, s. 582; Idem: *Visión personal del matrimonio...*, s. 44, 52.

<sup>218</sup> L. Musselli: „Bonum coniugum” e nullità del matrimonio canonico. „Il diritto di famiglia e delle persone” 1994, s. 1344—1345.

<sup>219</sup> Paradoks sytuacji polegał na tym, że w świetle obowiązującej doktryny nupturient nie wykluczał żadnego z trzech tradycyjnych *bona matrimonii* i wobec tego — jak dowodził znany kanonista A.C. Jemolo — nie można było zakwestionować ważności takiego małżeństwa: *Perfino nel caso estremo, di colui che con un intento di vendetta familiare sposasse una donna con la precisa intenzione di farla soffrire, di rendere la sua vita un martirio, e di fare soffrire ed umiliare i suoi parenti, si avrebbe un peccato mortale da parte sua, ma solo che egli non avesse con positivo atto di volontà escluso la „traditio-acceptatio” dello „in corpus”, né alcuno dei tre elementi, della prole, della fedeltà, della indissolubilità, il matrimonio resterebbe valido, non potendo invalidarlo la intenzione „causam dans”, il fine pravo propositi; valido ancora nel caso dell'uomo, che sempre senza escludere la „traditio-acceptatio” ed altre beni, già meditasse l'uccisione della moglie — A.C. Jemolo: *Il matrimonio nel diritto canonico*. Milano 1941, s. 76.*

<sup>220</sup> KPK 1983, kan 748 § 2: „Ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu”; zob. L. De Luca: *L'esclusione del „bonum coniugum”...*, s. 137.

bądź radykalnego uprzedmiotowienia drugiej strony (np. kiedy żona miałaby stanowić niewolnicze narzędzie zaspokajania potrzeb męża; kiedy zostałaby zakwestionowana podmiotowość żony przez odebranie jej prawa decyzji; kiedy współmałżonek miałby być traktowany, jakby w ogóle nie istniał, itp.)<sup>221</sup>.

Drugie, równie ważne pytanie uzupełniające, jakie należałoby stawiać w badaniu rzeczywistości małżeństwa *in concreto*, pod kątem istnienia (bądź nie) *ordinatio ad bonum coniugum*, odnosi się do obligatoryjnej — w projekcie małżeńskim — treści „daru”, specyfikowanej przez „całkowitość” w łonie *communitas vitae et amoris coniugalis*<sup>222</sup>. Wypada więc każdorazowo pytać: czy nie mamy do czynienia z sytuacją, że nupturient aktem woli, w pozornym przyjęciu drugiego jako współmałżonka, wyklucza skierowanie obojga *ad bonum coniugum*?. Rzetelnej próbie odpowiedzi — co warto jeszcze raz podkreślić — powinno towarzyszyć uznanie etosu miłości za normatywny paradygmat w oznaczonym „obszarze”. Wszak nie jest bez znaczenia, iż jedynie *amor coniugalis* (benewolencja) gwarantuje całościowo-osobową otwartość mężczyzny i kobiety w przymierzu i co za tym idzie, ich dyspozycję do małżeńskiego daru z samego siebie<sup>223</sup>. Co więcej, tylko miłość „wyrywa” osoby (nupturientów) z ich naturalnej nienaruszalności i niedostępności<sup>224</sup>, by związać ich wzajemnie w — obejmującym *totalitas* wspólnego życia (*una caro*) — dialogu oblubieńczym: „ty jesteś moją żoną” — „ty jesteś moim mężem”<sup>225</sup>.

Jakkolwiek sędziowska waloryzacja „istotnych elementów” winna zawsze uwzględniać parametry współczesnej społecznej i kulturowej identyfikacji małżeństwa<sup>226</sup>, to nie tylko możliwe, ale i zasadne wydaje się sięgnięcie do bogatej tradycji kanonistycznej w celu adaptacji gotowych

<sup>221</sup> Por. S. Villeggiant: *Il „bonum coniugum” e l’oggetto del consenso...*, s. 161.

<sup>222</sup> KDK, n. 48.

<sup>223</sup> Zob. K. Wojtyła: *O znaczeniu miłości oblubieńczej. (Na marginesie dyskusji)*. RF 1974, nr 2, s. 166.

<sup>224</sup> Zob. J.F. Crosby: *L’Incomunicabilità della persona umana*. „Anthropotes” 1993, s. 159–187.

<sup>225</sup> Prawdę tę oddaje znakomity dyskurs antropologiczny autorstwa K. Wojtyły. Jego zdaniem, prawdziwa miłość sprawia, że osoba „chce siebie oddać innej — tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. (...) Jest to jakby prawo »ekstazy« — wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny, jak w miłości oblubieńczej” — K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986<sup>4</sup>, s. 112–113.

<sup>226</sup> W kontekście „treściowej” eksplikacji elementów „dobra małżonków”, dobitnie wyraża to konstatacja: *At the same time one must not forget the fact that the specific good of the spouses might differ from culture to culture. A general checklist of elements may not be helpful in determining the essence of „bonum coniugum”* — A. Mendonça: *The Theological and Juridical Aspects...*, s. 287.

formuł prawnych. Wzorcowym przykładem dostrzeżenia „potencjału” tych ostatnich jest ponowne odkrycie, przeszczepionego niegdyś z prawa rzymskiego do *ius matrimoniale*<sup>227</sup>, pojęcia *honor matrimonii*. Niniejsza kategoria prawna, jak autorytatywnie stwierdza jej współczesny promotor P.A. Bonnet, wyraża wzajemną wolę nupturientów integralnie osobowego uczestnictwa w kondycji „małżeńskiej” każdej ze stron (męża w „kobiecości” żony; żony w „męskości” męża). Tylko w taki sposób „zaprogramowana” przestrzeń „wspólnoty całego życia” stanie się płaszczyzną szczególnej komunikacji: obopólnego uzupełniania i spełniania się małżonków<sup>228</sup>. Trudno nie zauważyć, że ta precyzyjnie definiowana formuła prawna otwiera możliwość wdrożenia przez sądy kościelne — w wyrokowaniu *ob simulationem* (kan. 1101 § 2) — nienowego przecież postulat: ratyfikacji pośród *iura et officia essentialia* prawa do integralnego doskonalenia się małżonków<sup>229</sup>. Wymienione przesłanki dają mocną podstawę do konstatacji: *honor matrimonii* stanowi istotny element, którego nie wolno wykluczyć w konstytutywnym momencie *matrimoniale foedus*, ponieważ skutkowałoby to nieważnością małżeństwa<sup>230</sup>.

Na podobną reinterpretację „personalistyczną” czekają jeszcze dwie inne kategorie prawne, sygnujące w koncepcji „kontraktualistycznej” dru-

<sup>227</sup> Zob. V. Fagiolo: *Le proprietà essenziali del matrimonio...*, s. 146–147.

<sup>228</sup> P.A. Bonnet: *L'essenza del matrimonio e il „bonum coniugum”...*, s. 130–131; Idem: *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055–1056)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 27 / Studi Giuridici. Vol. 56). Città del Vaticano 2002, s. 125–126.

<sup>229</sup> W tej kwestii zbliżone do P.A. Bonnetta stanowisko doktrynalne prezentuje S. Villeggiant, który swoją kluczową tezę: (...) *l'essenza del „bonum coniugum” consiste nel reciproco perfezionamento personale dei coniugi fondato nell'impegno di volere per sempre il bene dell'altro* — weryfikuje „pragmatyzmem” minimalnych wymagań prawa: *Che significa è stato escluso il „bonum coniugum”? (...) Ebbene, come regola generale non bisogna mai perdere di vista la definizione di matrimonio come relazione interpersonale-duale-partitara, e quindi se una delle parti — o tutte e due, per es. nel caso che sposandosi decidano di considerarsi come due estranei — stabilisce e vuole considerare l'altra parte non come una persona ma come un oggetto, come strumento, intesa la strumentalizzazione nella sua più larga accezione, o come semplice cameriera prima dell'honor maritalis che le sarebbe dovuto, o come schiava, o come oggetto di violenza tum in re intima tum in re domestica* — S. Villeggiant: *Il „bonum coniugum” e l'oggetto del consenso...*, s. 146, 152. W tej optyce mieści się konstatacja interesującego wyroku: *Chi intende costituire un „consortium totius vitae” (...) deve voler realizzare un perfezionamento reciproco e mettere in atto quei mezzi che servono allo scopo* — dec. z 9 III 1994 r., Trib. Eccl. Reg. Etrusco, c. Viani. DrE 1995, No 2, s. 77, n. 10; por. komentarz do wyroku — L. Muselli: *L'esclusione del „bonum coniugum”...*, s. 83. Ten ostatni autor unaocznia możliwość wykluczenia *honor matrimonii* następująco: *Così nullo sarebbe il matrimonio di chi sposandosi e sapendosi malato gravemente o prossimo alla rovina economica, senza che l'altro ne sia avvertito, pensi addirittura dopo il viaggio di nozze od in esso di simulare un incidente ed uccidere sé ed il coniuge* — ibidem, s. 85.

<sup>230</sup> P.A. Bonnet: *Comunione di vita...*, s. 553.

gorzędne cele małżeństwa, a mianowicie: *mutuum adiutorium* oraz *remedium concupiscentiae*<sup>231</sup>. Jak się wydaje, nowe ich „zdefiniowanie” mogłoby się okazać użyteczne w kompletnym (komplementarnym), wewnątrz- i międzyosobowym opisie istoty małżeństwa. Należy jednak pamiętać, że warunkiem *sine qua non* racjonalnego usankcjonowania wspomnianych kategorii pośród *elementa essentialia* — dodajmy: alternatywnie w stosunku do *honor matrimonii* — byłyby niezbędne doprecyzowania natury formalnoprawnej<sup>232</sup>. I nie chodzi tu jedynie o uniknięcie możliwego zamętu pojęciowego na linii: *essentia—fines*<sup>233</sup>. Niebłahy jest przecież problem, czy obu „potencjalnym” komponentom istoty małżeństwa: *mutuum adiutorium* i *remedium concupiscentiae* (*in suis principiis*), pozostawić autonomię pojęciową — jako wyraz ich merytoryczno-formalnej odrębności względem siebie — czy też nie<sup>234</sup>. Ponadto wypada

<sup>231</sup> CIC 1917, can. 1013 § 1: *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*. Toteż ledwie jako punkt wyjścia wolno traktować stwierdzenie jednego z wyroków rotalnych: *Ad bonum coniugum pertinere videntur „mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae”, de quibus edictum erat in can. 1013 § 1. C.I.C. 1917 — dec. 19 VI 1984 r. c. Di Felice. RRD 1984, s. 350, n. 5—6.*

<sup>232</sup> Mowa o odnowionym w duchu „personalizmu” opisie pozytywnym wymienionych formuł. Rzecz jasna, nie spełnia takiej funkcji sama deskrypcja negatywna, jak np. ta, przytoczona przez kardynała M.F. Pompeddę: (*Nel Codice vigente scompare*) *il riferimento al fine secondario del „mutuum adiutorium” e del „remedium concupiscentiae”, proprio perché gli stessi sono riassorbiti nell’ordinazione al bene del coniuge. Ma il concetto del „bonum coniugum” ha una portata più vasta, nel senso che non si limita a richiamare il dovere formale del coniuge ad un aiuto materiale o alla seduzione dell’istinto sessuale, ma fa appello a quella globalità dell’uomo, che scopre la profondità, la piena dimensione della sua spiritualità, secondo la definizione paolina, per la quale l’uomo spirituale è l’uomo interiore e l’uomo completo* — M.E. Casellati Alberti: *Indissolubilità e unità nell’istituto naturale del matrimonio canonico*. Padova 1984, s. 68—69; M.F. Pompedda: *Il „bonum coniugum”...*, s. 14.

<sup>233</sup> Tu należałoby jasno artykułować — co m.in. postuluje P. Pellegrino — że zreinterpretowane, wedle paradygmatu miłości małżeńskiej, *mutuum adiutorium* i *remedium concupiscentiae* stanowią treść jednego z celów małżeńskich (kan. 1055 § 1), a mianowicie *bonum coniugum in se ipso* — P. Pellegrino: *Il „bonum coniugum”...*, s. 832; Idem: *Il consenso matrimoniale nel Codice di diritto canonico latino*. Torino 1998, s. 55; Idem: *Il consenso ed il suo oggetto* (can. 1057, 1100 e 1107). In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1..., s. 174.

<sup>234</sup> Brak pozytywnej odpowiedzi, przykładowo, opiera się na opinii o wchłonięciu *remedium concupiscentiae* przez zrekonstruowaną „personalistycznie” formułę *mutuum adiutorium* — G. Mantoano: *La definizione giuridica...*, s. 196, 200; Idem: *„Elementum amoris”...*, s. 992—993; dec. z 22 IV 1982 r. c. Egan. RRD 1982, s. 221, n. 10. Innym negatywnym argumentem jest konstatacja o przenikaniu się treści desygnowanych przez obie formuły i zatarciu „granic” między nimi: *El „remedium concupiscentiae” se incluye también entre los comportamientos recíprocos obligatorios de los cónyuges en los que se concreta aquella „mutua ayuda”* — J.J. García Faílde: *El bien de los cónyuges...*, s. 157. Warto jednakże podkreślić, że w orzecznictwie i doktrynie podejmuje

uczynić zadość obowiązującemu kryterium czytelności reguł w adaptacji przez sędziego wspomnianych kategorii konceptualnych. Stanie się to możliwe dzięki zakorzenieniu tych ostatnich w pryncypiach teologicznej antropologii, wywiedzionych — w ślad za magisterium Konstytucji „*Gaudium et spes*” — z Objawienia „początku”. Jak mieliśmy okazję zauważyć<sup>235</sup>, kluczowy w tym względzie przekaz przynosi „relacja jahwistyczna” Księgi Rodzaju, w passusie: „[...] uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”, uwieńczonym słowami: „[...] stają się jednym ciałem”<sup>236</sup>. Tak zakreślony horyzont miłości oblubieńców odsłania obraz osobowej integracji małżonków, dokonującej się w ich wzajemnym darze osobowym, w harmonii z oblubieńczyą „logiką” męskości i kobiecości. W „jedności dwojga” są oni wezwani, by odkrywać integralny sens człowieczeństwa, czyli bytować nie tylko „obok siebie”, czy nawet „razem z sobą”, lecz przede wszystkim „jedno dla drugiego”, i w ten sposób pomagać sobie wzajemnie w „byciu człowiekiem”. W konkretnie związku małżeńskiego niniejsze — pierwszorzędne i pierwszoplanowe — wezwanie do komunii (doczesnej i nadprzyrodzonej)<sup>237</sup> z jednej strony przekłada się na prawo-obowiązek kompleksowej wzajemnej pomocy — znacznie przekraczającej pomoc materialną, sugerowaną w „kontraktualistycznych” ujęciach *mutuum adiutorium*<sup>238</sup>; z drugiej zaś strony nie może

---

się próby nowego ustalenia wspomnianych „granic” konceptualnych — zob. dec. z 14 VII 1988 r., Trib. Eccl. Reg. Pedemontano, c. Ricciardi, s. 288, n. 8; dec. z 20 X 1990 r., Trib. Eccl. Reg. del Lazio, c. Ardito, s. 47, n. 9; E. Montagna: *In merito all'esclusione...*, s. 68–69; Eadem: *Considerazioni in tema di „bonum coniugum”...*, s. 694; P. Pelleggrino: *Il „bonum coniugum”...*, s. 830–834.

<sup>235</sup> Zob. pkt 1.2.3.

<sup>236</sup> Rdz 2, 18, 24. Tu przypomnijmy, iż po Vaticanum II głównym protagonistą esencjalnego prawa do „wzajemnej pomocy” w sensie biblijnym był V. Fagiolo: *Essenza e finl...*, s. 94–96; por. też L. Orsy: *Christian Marriage: Doctrine and Law. Glossae on Canons 1012–1015*. Jur 1980, s. 301–303.

<sup>237</sup> Zob. A. Pastwa: *Instytucjonalne cele małżeństwa...*, s. 90–95.

<sup>238</sup> Charakterystyczny w tym względzie jest znany passus z orzecznictwa c. Bruno: *Attamen si quis, ob psychicas deordinationes radicaliter incapax sit oblativum actum ponendi, elus materialis consensus irritus tenendus est, quia omnino ineptus praestandi comparti validas relationes interpersonales, ad bonum morale, spirituale et sociale coniugum promovendum. Communicatio interpersonalis minime ad solum sexum reductur, sed praesupponit capacitatem amoris et donationis* — dec. z 16 XII 1988 r. c. Bruno. RRD 1988, s. 748, n. 5; por. dec. z 1 XII 1993 r. c. Boccafoia. RRD 1993, s. 740, n. 7; dec. z 15 V 1997 r. c. De Lanversin. RRD 1997, s. 389–390, n. 14–15. Obszerny pozytywny opis prawny *mutuum adiutorium* podaje E. Montagna: *l'interessamento per come si svolge la vita del coniuge; il mettere reciprocamente in comune le varie vicende umane; l'aiuto e la cooperazione su un piano più prettamente materiale, come può essere il sostegno al coniuge in vista del suo successo o realizzazione professionali, o anche, più semplicemente, il prestargli le necessitate cure mediche o l'assicurargli un tenore di vita che non sia lesivo della „pari dignitas” del coniugi*

zostać wykluczony najbardziej czytelny znak bycia „jednym ciałem”, w postaci prawa (obowiązku) do głębokoosobowej integracji na poziomie seksualnej wspólnoty — nie tylko cielesnej, jak w „starej” formule *remedium concupiscentiae*, lecz nade wszystko duchowej<sup>239</sup>. Widać wyraźnie, że samo pojęcie *mutuum adiutorium* znakomicie współbrzmi z personalistyczną koncepcją małżeństwa<sup>240</sup>, czego bynajmniej nie można powiedzieć o *remedium concupiscentiae*<sup>241</sup>. Dlatego sędzia kościelny, w razie ewentualnego osobnego (formalnego) desygnowania drugiego z elementów, musiałby zdecydować, czy pożyteczne i celowe będzie stosowanie formuły o jednoznacznie „materialistycznych” konotacjach prawnych.

---

*per il fatto di poggare su macroscopiche sperequazioni economiche tra gli stessi; ancora, l'impegno all'rectiproco perfezionamento, oltre che morale, anche spirituale in vista della salvezza eterna* — E. Montagna: *In merito all'esclusione...*, s. 68.

<sup>239</sup> Zob. dec. z 12 II 1982 r. c. Pinto. RRD 1982, s. 67, n. 8; dec. z 14 XII 1984 r. c. Pinto. ME 1988, s. 448, n. 4; J.M. Pinto Gómez: *Incapacitas assumendi matrimonii onera...*, s. 29, 36–37. Niniejszą wiodącą linię „ideową” w orzecznictwie c. Pinto trafnie zidentyfikowała A. Mendonça: *In his analysts of some Rotal cases involving the question of „bonum coniugum”, Pinto identifies „remedy of concupiscence” and „psycho-sexual complementarity” as its constitutive elements* — A. Mendonça: *Recent Trends in Rotal Jurisprudence...*, s. 196; por. też dec. z 27 VII 1994 r. c. Defilippi. RRD 1994, s. 417–418, n. 10. Ponens cytowanego już wyroku Trib. Eccl. Reg. Pedemontano wiąże z *remedium concupiscentiae* prawo-obowiązek: (...) *agli atti di intimità coniugale propri del matrimonio mediante i quali i coniugi esprimono e perfezionano vicendevolmente il loro amore* — dec. z 14 VII 1988 r. c. Ricciardi, s. 288, n. 8. Z kolei E. Montagna uściśla: *Il concetto di „remedium concupiscentiae” è stato ampiamente rivalutato ed arricchito dall'insegnamento conciliare: la rivalutazione del valore della persona considerata nella sua integralità di anima e corpo, fa sì che si dell'nei una concezione della „copula” più sensibile alle esigenze, oltre che meramente fisiologiche, anche psichiche e morali degli sposi* — E. Montagna: *Considerazioni in tema di „bonum coniugum”...*, s. 694.

<sup>240</sup> Celnie ujmując to jeden z często cytowanych wyroków rotalnych c. Pinto: *Bonum coniugum complectitur obligationes illas sine quibus est saltem moraliter impossibilis intima personarum atque operum coniunctio, qua coniuges adiutorium et servitium mutuo se praestant, et ad quam coniugium ex natura sua ordinatur etiam* (podkr. — A.P.) — dec. z 30 V 1986 r. c. Pinto. ME 1986, s. 390, n. 4; por. dec. z 20 IV 1989 r. c. Stankiewicz. RRD 1989, s. 283, n. 5; dec. z 17 V 1989 r. c. Civili. RRD 1989, s. 357, n. 4; dec. z 20 I 1994 r. c. Colagiovanni. RRD 1994, s. 22, n. 4.

<sup>241</sup> Nieprzystawalność formuły *remedium concupiscentiae* do personalistycznej wizji małżeństwa wprost podkreślają J.M. Serrano Ruiz i L. De Luca — J.M. Serrano Ruiz: *L'ispirazione conciliare...*, s. 57; L. De Luca: *The New Law on Marriage...*, s. 827–828.

### 3.1.1.3. W świetle „odpowiedzialnego rodzicielstwa”

Postrzeganie osobowej „infrastruktury” małżeństwa kanonicznego w immanentnym związku z „dobrem małżonków” (*in suo principio*) jest w analizowanym nurcie „personalistycznym” wstępem do oryginalnego sposobu egzegezy drugiego „obszaru” *essentia matrimonii*, wyznaczonym przez *ordinatio ad proles generationem et educationem*<sup>242</sup>. I nieprzypadkowo pożądaną wyrazistość hermeneutyczną zapewnia tutaj soborowe z ducha uwypuklenie etycznego horyzontu „zasady personalistycznej” (*amor, caritas*). Jest przecież oczywiste, że dwukrotne zaakcentowanie przez Ojców Soboru formuły: *matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur*<sup>243</sup> — zwłaszcza w odniesieniu do wzorcowej „wspólnoty życia i miłości małżeńskiej”<sup>244</sup> — niewiele ma wspólnego z reistyczno-instytucjonalną ideologią kodyfikacji z 1917 roku. Powiedzmy wprost: wypowiedź tę należy odczytywać jako integralną część humanistycznego orędzia Kościoła o centralnym usytuowaniu *in matrimonio* osoby ludzkiej, jej godności i dobra (*bonum personae*)<sup>245</sup>. Uwieńczenie zaś niniejszej myśli doktrynalnej stanowi nauka Konstytucji „*Gaudium et spes*”, proklamującej prawdę odpowiedzialnego rodzicielstwa<sup>246</sup>. To w niej ostatecznie weryfikuje się idea oblubieńczego

<sup>242</sup> KPK 1983, kan. 1055 § 1.

<sup>243</sup> KDK, n. 50; *Indole autem sua natural, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem proles ordinantur itaque veluti suo fastigio coronantur* — KDK, n. 48.

<sup>244</sup> Ibidem, n. 48.

<sup>245</sup> U. Navarrete: *Structura luridica matrimonii...*, s. 130.

<sup>246</sup> „Małżonkowie wiedzą, iż są współpracownikami miłości Boga Stwórcy i jak gdyby jej interpretatorami w zakresie obowiązku przekazywania życia i wychowania, które winny być uważane za ich właściwe zadanie. Dlatego niech wypełniają swoje zadanie w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności i z należnym Bogu szacunkiem, niech wspólnym zamysłem i wysiłkiem wyrabiają sobie właściwy osąd, dążąc zarówno do swojego własnego dobra, jak i dobra dzieci, czy to już narodzonych, czy też oczekiwanych w przyszłości, uwzględniając warunki czasowe i okoliczności życiowe, tak materialne, jak i duchowe, a wreszcie niech mają na uwadze dobro wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa doczesnego i samego Kościoła. Osąd taki małżonkowie winni wyrobić sobie sami, w obliczu Boga. W sposobie postępowania małżonkowie chrześcijańscy niech będą świadomi tego, że nie mogą działać jedynie według własnego uznania, lecz zawsze powinni się kierować sumieniem zgodnym z prawem Boskim, posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła, który interpretuje je autentycznie w świetle Ewangelii. To Boskie prawo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i skłania do prawdziwie ludzkiego jej doskonalenia. Tak więc małżonkowie chrześcijańscy, ufając Bożej opatrności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, sławią Stwórcę i dążą do doskonałości w Chrystusie wówczas, gdy zadanie zrodzenia dzieci spełniają ze szlachetną ludzką i chrześcijańską odpowiedzialnością. Pośród

przymierza jako rzeczywistości między- i wewnątrzosobowej z projektowaną w miłości nupturientów (*amor benevolentiae*) dynamiką: „czynienia dobra” — „czynienia dobrym”, czyli kreowania i pomnażania dobra osób w małżeńskiej i rozszerzonej — rodzinnej *communio personarum*<sup>247</sup>.

*Bonum coniugum*, określone w badaniach jako dobro-osobowe-międzyosobowe-małżeńskie<sup>248</sup>, nie wyczerpuje swego waloru prawnego w formalnych granicach definiowanych przez schematy konceptualne<sup>249</sup>. Jak wykazuje J.M. Serrano Ruiz w pogłębionym studium źródeł „patrystycznych”, specyficzna tożsamość wspomnianego „dobra” polega na tym, że jest ono w swej istocie (*sotto profilo paradigmatico*) *bonum bonorum matrimonii*<sup>250</sup>. Owa doniosła prawda indykuje z jednej strony pokłady osobowych treści relacji małżeńskiej (*la „intrapersonalidad”, como referencia al contenido*), a tym samym nie tylko nie podważa prawnej autonomii „dobra małżonków”, lecz stanowi dodatkową przesłankę afirmacji jego tożsamości kanonicznej. Z drugiej wszakże strony ta sama prawda, dopełniona „źródłowym” postulatem, by widzieć *bonum coniugum* w *bona coniugii*, wyraźnie ogniskuje ogląd badawczy na „matrycy interpersonalności” (*la „interpersonalidad cualificada”*<sup>251</sup>), którą, jeszcze w pierwotnym, przedkonceptualnym planie antropologiczno-etycznym, „dobro” to radykalnie postuluje<sup>252</sup>. Tak oto rysuje się ewidentne przesłanie doktrynalne: druga esencjalna część „programu” przymierza, a mianowicie celowość małżeńska *bonum proles* (ukierunkowanie na zrodzenie i wychowanie potomstwa), jest inspirowana wewnątrznie „dobrem

małżonków w ten sposób czyniących zadość zadaniu powierzonemu im przez Boga należy szczególnie wspomnieć tych, którzy przez wspólną i roztropną refleksję wielkodusznie podejmują się odpowiedniego wychowania, nawet liczniejszego potomstwa (podkr. — A.P.)” — KDK, n. 50.

<sup>247</sup> Por. J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 273.

<sup>248</sup> Ibidem, s. 272–273.

<sup>249</sup> O płynności parametrów konceptualnych świadczy choćby fakt koegzystencji w kościelnej matrymonialistyce dwóch poglądów na temat kategoryzacji *ordinatio ad bonum coniugum* oraz *ordinatio ad bonum proles*. Naturalne, w świetle kan. 1055 § 1, traktowanie ich jako celowości małżeństwa (przez większość kanonistów) ma poważną alternatywę w postaci ich sytuowania razem z kodeksowymi *unitas et indissolubilitas* (kan. 1056), czyli pośród istotnych przymiotów małżeństwa (L. De Luca, P.A. Bonnet).

<sup>250</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 272.

<sup>251</sup> Idem: *El derecho a la comunidad...*, s. 34.

<sup>252</sup> Idem: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 272. Nader interesujący jest autorski komentarz J.M. Serrano Ruiza do tej ostatniej konkluzji: *Si direbbe che proprio attraverso il „bonum coniugum”, inserito e accolto espressamente nella nuova ricognizione della legge canonica nata dal Concilio Vaticano II, gli altri „bona matrimonii” [...] ricevono una legittimazione giuridica perfino letterale nel corpo legale* — ibidem, s. 276.



małżonków” i — konsekwentnie — razem z tym „dobrem” musi być aktualizowana<sup>253</sup>.

Rozciągnięcie „orbity” etycznej *bonum coniugum* na *integrum* międzyosobowej relacji małżeńskiej: „wspólnoty całego życia”, w żaden sposób nie deprecjonuje wagi ani transcendencji prokreacji (dawnego celu „pierwszorzędnego”); wprost przeciwnie, w rozumieniu *stricto* prawnym znacząco przyczynia się do uwyrażnienia jej wyjątkowej godności<sup>254</sup>. Wypada przy tym dodać, że plan kwalifikowanej „interpersonalności” *in matrimonio*, uformowanej strukturalnie wedle paradygmatu benewolencji/beneficencji, pozwala wyjść poza — nierzadko abstrakcyjne i zontologizowane — koncepcje potomstwa jako „dobra” samego w sobie, co jest i pozostaje domeną moralności<sup>255</sup>. I tu dochodzimy do sedna sprawy: właśnie w adekwatnej rekonstrukcji prawnej wizji małżeństwa (przywrócenia jej właściwej miary) — szczególnie w kontekście badań nad *essentia*lla, związanymi z *bonum proles* — ważną rolę do odegrania ma wspomniana idea soborowa: „odpowiedzialnego rodzicielstwa”<sup>256</sup>. O tym, że jest tak naprawdę, upewniają nas badania kanonistyczne wybitnych przedstawicieli kierunku, z J.M. Serrano Ruizem na czele. Dość powiedzieć, że

<sup>253</sup> Zob. ibidem, s. 276–277.

<sup>254</sup> I d e m: *L'ispirazione conciliare...*, s. 66–67.

<sup>255</sup> Por. K. Lüdickę: *Die Ehe zwecke im nachkonziliaren Ehe recht...*, s. 49–52.

<sup>256</sup> Zob. KDK, n. 50–51; HV, n. 9–10. Jak wykazuje w cytowanym już studium K. Lüdickę, naukę Konstytucji „*Gaudium et spes*” (a potem encykliki *Humanae vitae*) dotyczącą „odpowiedzialnego rodzicielstwa” „zapowiadały” na gruncie magisterialnym alokucje papieża Piusa XII. Chodzi zwłaszcza o głośne przemówienie do konwentu Kościoła Włoskiej Unii Położnych z 29 X 1951 r., w którym papież m.in.: (1) potwierdza relewancję wzajemnego prawa nupturientów do aktów małżeńskich (*il diritto di richiedere l'atto*); (2) ocenia jako moralnie dopuszczalną planowaną bezdzietność małżeństwa (z zastosowaniem metod naturalnych) — na dłuższy czas, a nawet na cały czas trwania związku, z ważnych (!) powodów: medycznych, eugenicznych, ekonomicznych i społecznych: *Se già nella conclusione del matrimonio almeno uno dei coniugi avesse avuto l'intenzione di restringere al tempo di sterilità lo stesso diritto matrimoniale, e non soltanto il suo uso, in modo che negli altri giorni l'altro coniuge non avrebbe neppure il diritto di richiedere l'atto, ciò implicherebbe un difetto essenziale del consenso matrimoniale, che porterebbe con sé la invalidità del matrimonio stesso, perché il diritto derivante dal contratto matrimoniale è un diritto permanente, ininterrotto, e non intermittente, di ciascuno dei coniugi di fronte all'altro [...] Da quella prestazione positiva obbligatoria possono estere, anche per lungo tempo, anzi per l'intera durata del matrimonio, seri motivi, come quelli che si hanno non di rado nella cosiddetta „indicazione” medica, eugenica, economica e sociale. Da ciò consegue che l'osservanza del tempo infecundi può essere lecita sotto l'aspetto morale; e nelle condizioni menzionate è realmente tale (podkr. — P. XII) — Pius XII: *Allocutio. Its quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italiae Inter Oestrices. Romae habito* (29 X 1951). AAS 1951, s. 845–846; K. Lüdickę: *Familienplanung und Ehemille...*, s. 273–279, 338.*

główny kreator koncepcji „interpersonalności” poświęcił wspomnianej kwestii ważne opracowanie<sup>257</sup>.

Co zatem ma oznaczać sygnalizowany etyczny i prawny zarazem postulat uzgodnienia w małżeństwie kanonicznym obu celowości: *ordinatio ad bonum coniugum* oraz *ordinatio ad bonum prolis*? Czy realizacja tego postulatu — nie tylko na poziomie teoretycznych badań, ale także praktycznej analizy sędziowskiej — może przyczynić się do rzetelnej eksplikacji kolejnych *elementa essentialia*? A jeśli tak, to w jaki sposób — przy zachowaniu reguł wartościowania aksjologicznego, osobowego i międzyosobowego — w powoływaniu się na pryncypium „odpowiedzialnego rodzicielstwa” uniknąć prostego przenoszenia norm moralnych do prawa kanonicznego, czyli jak uniknąć elementarnego błędu metodologicznego?<sup>258</sup> Jak pokazuje doświadczenie, m.in. w zakresie rozwiązywania analogicznych, złożonych problemów w matrymonialistyce (np. kwestii waloru prawnego *amor coniugalis*), niełatwo odpowiedzieć na te pytania<sup>259</sup>. Dlatego tym bardziej należy zadbać o to, by potwierdzając doniosłość daru powołania rodzicielskiego małżonków (*una bontà e dignità originale ed originante della generazione humanae*), i w tej mierze ogromne znaczenie ich odpowiedzialności<sup>260</sup>, znaleźć dla tej ostatniej, w planie *ius matrimoniale*, adekwatną formę wyrazu.

<sup>257</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 153–166. Jednocześnie, wypada podzielić pogląd, że po promulgacji kodeksu z 1983 r. — wbrew temu, czego się można było spodziewać — idea „odpowiedzialnego rodzicielstwa” w doktrynie małżeńskiej, a przede wszystkim w orzecnictwie rotalnym znalazła nader słaby rezonans — P. Bianchi: *L'esclusione della prole nella giurisprudenza della Rota Romana dal C.I.C. 1983*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 125–126; por. też K. Lüdicke: *Familienplanung und Eheville...*, s. 226–230.

<sup>258</sup> Przypomnijmy słuszny zarzut mieszania obu porządków, jaki w kontekście prawnej aplikacji zasady „odpowiedzialnego rodzicielstwa” (w dyskusji nad reformą kodeksu) pod adresem O. Fumagalli Garulli sformułował K. Lüdicke (zob. pkt 2.2.2.) — O. Fumagalli Garulli: *Innovazioni conciliari e matrimonio canonico (a proposito della evoluzione post-conciliare della giurisprudenza matrimoniale)*. DrE 1978, No 1, s. 410–414; K. Lüdicke: *Familienplanung und Eheville...*, s. 250–252, 258–259.

<sup>259</sup> Przynajmniej to sam J.M. Serrano Ruiz, kiedy odnosząc się do wspomnianej soborowej idei, stwierdza: *Perché la „responsabilità” in forza della sua stessa nozione, non è concetto facile da precisare, come lo sarebbero altri connotati dogmatici o giuridici del matrimonio o dei diritti o doveri coniugali. E per di più, tale responsabilità il Concilio la lascia in mano ai coniugi e assegna alla Chiesa stessa, e per tanto a noi nel suo nome, il solo compito di illuminarla* — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 154.

<sup>260</sup> Zob. ibidem, s. 156–157. *L'impresa di portare una persona al mondo è di tale importanza da esigere il mezzo adeguato di farlo che non è altro se non l'amore e la comunione di vita coniugale* (podkr. — A.P.) — Idem: *El „ius in corpus” como objeto del consentimiento matrimonial*. In: *El consentimiento matrimonial, hoy. Trabajos de la XV Semana de Derecho Canónico*. Salamanca 1976, s. 90.

Newralgicznym krokiem i tym razem okazały się, zawsze ważne dla przedstawicieli kierunku, precyzacje pojęciowe. Nie jest więc zaskoczeniem fakt, że kanonistka doczekała się odpowiednika wymienionego pojęcia soborowego, a mianowicie: „odpowiedzialna prokreacja”<sup>261</sup>. Zastąpienie słowa „rodzicielstwo” słowem „prokreacja” bez wątplenia dobrze służy podkreśleniu prawnej specyfiki całej formuły; szczególnie, jeśli wziąć pod uwagę okoliczność, że chodzi w niej nie tyle o wartościowanie moralne dotyczące liczby dzieci, które małżonkowie (a więc już nie nupturienci!) mogą mieć w swoim związku, ile raczej o podkreślenie wrodzonego i koniecznego *specificum* otwarcia na prokreację — jako esencjalną celowość *matrimonium canonicum*. Z kolei kluczowy, pierwszy człon zreinterpretowanej formuły pozwala w konstytutywnym akcie przymierza małżeńskiego (*consensus personalis*) — a ściślej: pośród immanentnych wyznaczników tego aktu (niezbywalnych *valores-qualitates*, które leżą u podstaw jurydycznych komponentów *matrimoniale foedus*) — jeszcze wyraźniej dostrzec cechę-wartość fundamentalną, jaką jest odpowiedzialność<sup>262</sup>. Jeśli dotąd wnioskiem rozpoznany i jasno artykułowanym, płynącym z badań *bonum coniugum* — w rozumieniu pierwotnej „dyspozycji małżeńskiej” (*animus; cordiale aspirazione alla*

<sup>261</sup> Do rozpowszechnienia samego terminu „odpowiedzialna prokreacja” — występującego już w encyklice *Humanae vitae* (n. 10) — przyczynił się G. Ricciardi, który pomieścił ów termin w tytule znanego artykułu z 1990 r. Wypada wszakże dodać, że — w opinii tego autora — jedyna zgodna z myślą Soboru inkarnacja zasady „odpowiedzialnej prokreacji” do *matrimonium in facto esse* znacząco ogranicza jej prawną relewancję, zwłaszcza w aplikacji normy kan. 1101 § 2 (KPK 1983) — G. Ricciardi: *Procreazione responsabile ed esclusione del „bonum proles”*. In: *La simulazione del consenso...*, s. 179, 186—187. Ten wcale nie odosobniony pogląd — o czym świadczy, cytowana w artykule, dec. z 29 X 1987 r. c. Stankiewicz (RRD 1987, s. 597—605) — znalazł m.in. pełne odzwierciedlenie w jednej z decyzji rotalnych: dec. z 18 XII 1995 r. c. Civili (RRD 1995, s. 694—705); zob. też A. Bernárdez Gantón: *Simulación parcial por exclusión de la prole*. In: *Simulación matrimonial en el Derecho canónico*. Ed. J.I. Bañares. Pamplona 1994, s. 192—198. Konstruktywną krytykę takiego stanowiska podejmuje dziś J.M. Serrano Ruiz — co ciekawe, również cytowany we wspomnianym artykule (dekr. z 21 VI 1985 r. c. Serrano. DrE 1985, No 2, s. 389—395). Jego zdaniem, nieporozumienie polega na tym, że słuszne przesłanki niekoniecznie prowadzą do prawdziwych konkluzji: *È giusta l'osservazione di Mons. Ricciardi, secondo il quale l'avvertimento conciliare si riferisce al coniugi nel cosiddetto matrimonio „in facto esse” e li esorta a comportarsi d'accordo con questa responsabilità. Concedo ancora che essa va attuata durante la vita coniugale quando si presenteranno le circostanze da tener presenti al fine di prendere una decisione „responsabile”. Ma non concordo nell'eliminazione totale della stessa nel momento consensuale e ciò per diversi motivi: sarà il caso di ripetere che il matrimonio „in facto esse” è presente potenzialmente — ed intenzionalmente — nel matrimonio „in fieri”* — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 157—158.

<sup>262</sup> Por. ibidem, s. 166.

„*intima communitas vitae et amoris coniugalis*”)<sup>263</sup> — był postulat włączenia do grona istotnych elementów małżeństwa reguły: *humano modo*<sup>264</sup>, to w „obszarze”, jaki wyznacza *ordinatio ad bonum prolis*, objawia swą specyfikę i siłę ekspresji jedna z dominant w wymienionej regule, a mianowicie: *element odpowiedzialności*<sup>265</sup>. Jak stąd wynika, kreowany *in consensu*, zawsze wyjątkowy „program” przy mierza (*personale, interpersonale, totalizzante*) tylko wówczas ma szansę zostać urzeczywistniony w całej prawdzie ludzkiej (*humano modo*), gdy u początku istotnych międzyosobowych relacji małżeńskich legnie *i us responsabile*<sup>266</sup>.

Skoro, jak podkreśla J.M. Serrano Ruiz, „odpowiedzialność została dziś rozpoznana jako jeden z pryncypiów *bonum prolis*”, wypada podjąć próbę bardziej szczegółowego wyjaśnienia, co dla praktyki sędziowskiej, w aplikacji normy o *exclusiones* (kan. 1101 § 2), miałyby oznaczać wyciągnięcie z owej tezy (hipotezy) prawnoprocesowych konsekwencji. Kierunek badań wytycza osobiście prominentny kanonista, kiedy najpierw opatruje niniejszą konstatację autorskim komentarzem: „Tak samo jak *bonum prolis in suo principio*, tak też »odpowiedzialna prokreacja« musi być obecna w konsensie”<sup>267</sup> — a następnie odnosi te słowa do dwóch płaszczyzn badawczych. Pierwsza, co nie jest zaskoczeniem, sytuuje się w elementarnej — *in matrimonio* — sferze oddziaływania „dobra małżonków” (*in suo principio*), a ściśle: w określonej tym „dobrem” międzyosobowej strukturze wspólnotowości (*dualità coniugale*). Tutaj właśnie odpowiedzialność konsensualna (*responsabilità progettuale*) nie pozostaje jedynie wyrażoną indywidualnie, prawdziwą i zobowiązaną wolą prokreacji: *modo humano seu responsabiliter*, lecz staje się przede wszystkim wspólnym i wspólnotowym

<sup>263</sup> I d e m: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 273–274.

<sup>264</sup> Odnosząc, że w swych badaniach zasady „odpowiedzialnego rodzicielstwa” wybitny niemiecki kanonista K. Lüdicke pozostaje przy formule *humano modo*, podkreślając jej ścisłe prawny (a więc nie tylko moralny) walor — K. Lüdicke: *Ehenichtigkeit und Nachkommenschaft...*, s. 259; zob. KPK 1983, kan. 1081 § 2; ComCan 1974, s. 191–192; Congregatio pro Sacramentis: *Litterae Circulares De Processu super matrimonio rato et non consummato* (20 XII 1986). ComCan 1988, s. 78–84; zob. też J.J. Puerto González: *La doctrina del „humano modo” y las técnicas biomédicas de reproducción asistida*. REDC 2000, s. 521–532.

<sup>265</sup> Mieliliśmy już okazję zauważyć, że J.M. Serrano Ruiz zaliczał *explicitie* do istotnych elementów małżeństwa (kan. 1101 § 2) — obok prawdziwości (*sincerità*), świadomości (*conscienza*) — odpowiedzialność (*responsabilità*) — J.M. Serrano Ruiz: *Decisioni del tribunali ecclesiastici...*, s. 194. Obecnie (2004 r.) kanonista *elementum responsabilitatis* wymienia już na pierwszym (!) miejscu — zob. I d e m: *Il carattere personale ed interpersonale...*, s. 56.

<sup>266</sup> Zob. I d e m: *L'esclusione della prole...*, s. 162.

<sup>267</sup> Ibidem, s. 158.

projektem nupturientów, zdeterminowanym w swej istocie paradygmatycznie rozumianą „małżeńskością”. W ten oto sposób „dobro małżonków” przesądza, że kluczowe słowa Konstytucji „*Gaudium et spes*” dotyczące odpowiedzialnego planowania potomstwa: [...] *communi consilio atque conatu*<sup>268</sup>, należy traktować *par excellence* jako kryterium „personalistyczne”, które ściśle określa prawny wymóg *z i n t e g r o w a n e j* w s p ó ł - o d p o w i e d z i a l n o ś c i małżeńskiej w zakresie prokreacji<sup>269</sup>.

Go ciekawe, już wczesne posoborowe orzecznictwo rotalne, w ważnej (a niestety, nie opublikowanej!) decyzji z 24 IV 1968 roku c. Bejan<sup>270</sup> rozpoznało możliwy wariant wyłączenia *bonum prolis* w sytuacji, gdy jedna ze stron rezerwuje sobie wyłączne prawo decydowania o czasie i sposobie prokreacji. Nielatwo odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ów doniosły wyrok nie zapoczątkował trwałego nurtu w jurysprudencji, który mógł się okazać swoistym „pasem transmisyjnym” dla soborowej idei „odpowiedzialnego rodzicielstwa”<sup>271</sup>. Wszak jeśli śledzić występowanie niniejszej

<sup>268</sup> KDK, n. 50.

<sup>269</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 158. *Una responsabilità non compartita, affidata al solo criterio di uno dei componenti della coppia, ancora a tutti i due ma senza la dovuta integrazione duale, dubito sia una vera responsabilità nella cornice di una riflessione matrimoniale, per quanto non sarà una corresponsabilità coniugale, sarà senz'altro un attentato al „bonum coniugum”* (podkr. — A.P.) — ibidem, s. 158—159.

<sup>270</sup> *Ubi contrahens ius naturae spernens ac positive reiiciens, semetipsum unicum fontem iuris, in re coniugalit, dicere ac retinere praesumat et consequenter decernat hoc iure ad proprium arbitrium utendum esse* [...] *per eiusmodi intentionem, si turpiter demonstrata fuerit, posse vulnerari ipsam essentiam coniugalit consensus ambligendum non est.* Do upowszechnienia tego wyroku, a zwłaszcza cytowanego fragmentu, wydatnie przyczyniły się dwie znane decyzje rotalne: dec. z 25 II 1969 r. c. Rogers. RRD 1969, s. 195, n. 7; dec. z 28 IV 1971 r. c. De Jorio. RRD 1971, s. 346, n. 7. Dodajmy, że o merytorycznej doniosłości niniejszego passusu najlepiej świadczy dzisiejsze jego przywoływanie przez wybitnych kanonistów — dec. z 29 X 1987 r. c. Serrano. RRD 1987, s. 592, n. 4; dec. z 15 VI 1994 r. c. De Lanversin. RRD 1994, s. 313—315, n. 8; J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione del „consortium totius vitae”...*, s. 120; K. Lüdicke: *Ehentlichkeit und Nachkommenschaft...*, s. 260.

<sup>271</sup> Prawdę, że się tak nie stało, pokazują gruntowne badania K. Lüdickego, który w swej znanej monografii konkludował: *Im Ergebnis ist hier festzustellen, daß die verantwortete Elternschaft in fast allen Fällen in dem Sinn verstanden wird, daß damit kein Ausschluß der Nachkommenschaft einhergeht, sondern nur eine zeitliche Planung der Bereitschaft zum Kind. Dabei ist zuerst die Hinauszögerung der Zeugung im Blick, einmal auch die Beschränkung der Kinderzahl. [...] Allen Urteilen, die von der verantworteten Elternschaft sprechen, ist gemeinsam, daß sie einen Vorsatz, der in diesem Rahmen liegt, als gültigen Ehemillen ansehen. Das Stichwort dient dabei nicht neuen Erkenntnissen [...] sondern der Bestätigung der bisherigen Lehre zum Ausschluß der Nachkommenschaft auf Zeit. Die neuen Lehren von „Gaudium et spes” und „Humanae vitae” bekräftigen, daß darin kein Nichtigkeitsgrund liegt* — K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehemille...*, s. 229—230.

kategorii w wyrokach Roty Rzymskiej — choćby tylko na poziomie nominalnym — nazbyt optymistyczne byłoby oczekiwanie ujawnienia jakiejś nowej linii orzecznictwa. Dość powiedzieć, że dopiero jakiś czas po promulgacji KPK 1983 sędziowie rotalni ostrożnie zaczęli podkreślać w swych wyrokach walor wniosków płynących z przywołanego magisterium<sup>272</sup>.

Dziś tę lukę w doktrynie kanonistycznej stara się<sup>273</sup> — oprócz J.M. Ser-rano Ruiza — konsekwentnie wypełniać K. Lüdicke. Jako długoletni krzewiciel zasady wspólnotowości w esencjalnym „obszarze” małżeństwa — sferze „dozwolonej aktywności seksualnej” oraz „legalnego i odpowiedzialnego rodzicielstwa”<sup>274</sup> — precyzyjnie opisuje równoprawność partnerów przymierza (*gleiches Recht auf Mitsprache und Mitentscheidung*), czyli ich jednakowy status kanoniczny, którego zakwestionowanie musi skutkować nieważnością związku<sup>275</sup>. Autor, wybitny znawca *ius matrimoniale*, mocno akcentuje, że nupturienci zgodnie z pryncypium „odpowiedzialnego rodzicielstwa”, mają zagwarantowane prawo współdecydowania o okolicznościach dotyczących przyjścia na świat ich małżeńskiego potomstwa (kiedy? ile?)<sup>276</sup>, ale także — o czym nie można zapominać — prawo podjęcia wspólnej decyzji o posiadaniu lub nieposiadaniu dzieci (czy?). Wspo-

<sup>272</sup> Przykładowo, R.M. Sable, głównie na podstawie badań jurysprudencki lat dziewięćdziesiątych XX w., konstatuje: *Contrahens iure non gaudet modo unilaterali vel absolute sibi (re)servandi ius ad determinandum utrum et quando prolem nascituram accipiat, quia essentialia contractus iam a Divino Legislatore determinata sunt* — R.M. Sable: *Tradere et accipere: quaedam problemata de mutuo consensu circa ius ad prolem in causis matrimonialibus*. PRMCL 1995, s. 763, 769—770; por. też G. Candelier: *Le „bonum prolis”: doctrine et évolution de la jurisprudence*. SCAn 2000, s. 235—238.

<sup>273</sup> Jednym z powodów takiego stanu jest okoliczność, że znani kanoniści niejednokrotnie poprzestawali tylko na prostym odnotowaniu potencjalnie relewantnego w małżeństwie kanonicznym elementu: „odpowiedzialności rodzicielskiej”, ewentualnie „odpowiedzialności w prokreacji”, bądź też — jak A. Stankiewicz — w częściowym uznaniu kanonicznego waloru „prokreacji odpowiedzialnej” zatrzymywali się niejako „w pół drogi” — M.F. Pompedda: *Il consenso matrimoniale*. In: *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e procesuale*. Ed. Z. Grocholewski, M.F. Pompedda, C. Zagaglia. Padova 1984, s. 126; J. Goti Ordeñana: *Anotaciones a las exclusiones de algún elemento esencial del matrimonio*. In: *Le nouveau Code de Droit Canonique...*, Vol. 2, s. 1016; A. Stankiewicz: *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*. In: *La simulazione del consenso...*, s. 163—165.

<sup>274</sup> K. Lüdicke: *„Matrimonium ordinatum ad prolem”...*, s. 113.

<sup>275</sup> Dobrze myśli kanonisty oddaje konkluzja: *Wenn der Konsens zur Ehe nicht nur Einwilligung zum Eintritt in eine Institution ist, sondern auch Willenseinigung zweier Menschen zur Gemeinsamkeit ihres Lebens, dann widerspricht der Vorbehalt des Alleinentscheidungsrechtes dem Wesen dieser Willenseinigung. Ein „Konsens”, der einseitige Rechte beansprucht, ist kein Konsens* — Idem: *Ehenichtigkeit und Nachkommen-schaft...*, s. 260.

<sup>276</sup> Ibidem, s. 262.

mniana równoprawność implikuje obowiązek każdej ze stron, który należy wypełnić *semper et pro semper*. A to oznacza, że w pierwszej sytuacji (*ius ad procreationem — quando?*) jakiegokolwiek zanegowanie „u podstaw” równości praw między partnerami: czy to na zawsze, czy też jedynie na określony czas, jest nie do pogodzenia z istotą małżeństwa jako *totius vitae consortium*. Z kolei w drugiej sytuacji (*ius ad procreationem — utrum?*) zgodność woli np. co do bezdzietności nie jest niczym innym, jak tylko wyrazem uznania i szanowania — przez każdą ze stron — takiego samego prawa współdecydowania w przymierzu objęga partnerów małżeńskich<sup>277</sup>.

Oryginalność myśli J.M. Serrano Ruiza, a zarazem istotna różnica dzieląca jego koncepcję od prowadzonego z nienaganną logiką dyskursu sojusznika „ideowego” (K. Lüdickego) tkwi w przyznaniu identyfikowanej „współodpowiedzialności prokreacyjnej” rangi szczególnej. Pozostaje ona nie tyle formułą synonimiczną czy zastępczą wobec „wspólnotowości” (*essenziale dualità di ogni aspetto del matrimonio*), ile dodatkowym kryterium w przedmiotowym badaniu omawianego „sektora” doniosłej celowości małżeńskiej. Jest bowiem prawdą, że kwalifikowana interpersonalność „małżeńska” określa całościowo dynamiczną rzeczywistość *matrimoniale foedus*; ale prawdą jest również to, że tkwiące u podstaw konkretnego przymierza etyczno-strukturalne pryncypium miłości małżeńskiej i wywodzona z niego bezpośrednio zasada „współodpowiedzialności prokreacyjnej”<sup>278</sup> przenoszą nupturientów w inny jeszcze międzypersonalny, a jednocześnie instytucjonalny wymiar<sup>279</sup>. W ten sposób waloryzacja treściowa istotnych elementów „dobra potomstwa” (wciąż

<sup>277</sup> Ibidem, s. 262–263. W tym ostatnim przypadku K. Lüdicke — „pod prąd” ujęciom tradycyjnym — konsekwentnie odrzuca w odniesieniu do *ius matrimoniale* „kontraktualistyczną” formułę can. 1081 § 2 (CIC 1917): *ius (...) ad actus per se aptos ad prolis generationem* (jako postulat wyłącznie moralny!) i co za tym idzie, istnienie instytucjonalnego obowiązku prawnego otwarcia się na prokreację. Jeśli konsensualne porozumienie stron co do bezdzietności rzeczywiście oznacza wzajemne respektowanie takich samych praw partnerskich, nie istnieje przyczyna powodująca nieważność małżeństwa. Tylko zakwestionowanie wspólnotowości, czyli równoprawności, nupturientów przez jednostronny lub dwustronny akt woli (*per pactum*) wywoła taki skutek — K. Lüdicke: „*Matrimonium ordinatum ad prolem*”..., s. 112.

<sup>278</sup> Nie sposób nie pamiętać o kluczowym fragmencie analizowanego magisterium Konstytycji „*Gaudium et spes*”: „To Boskie prawo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i skłania do prawdziwie ludzkiego jej doskonalenia. Tak więc małżonkowie chrześcijańscy, ufając Bożej opatrności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, sławią Stwórcę i dążą do doskonałości w Chrystusie wówczas, gdy zadanie zrodzenia dzieci spełniają ze szlachetną ludzką i chrześcijańską odpowiedzialnością (podkr. — A.P.)” — KDK, n. 50; por. J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 160.

<sup>279</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 159; por. H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 354–357.

i niezmiennie w wymiarze interpersonalnym) wkracza w orbitę rozszerzonej — rodzinnej komunii osób, skupiającą się wokół *bonum familiae*<sup>280</sup>.

Dopiero wierne myśli soborowej, tj. zorientowane osobowo, ujęcie treści konsensu (w wydaniu „personalistycznym”, w odróżnieniu od przeinstytucjonalizowanej wersji „kontraktualistycznej”) pozwala harmonijnie scalić w przymierzu — wedle paradygmatycznej dynamiki *amor coniugalis* — projekt „małżeński” z projektem „rodzinnym”. W tym względzie rolę nie do przecenienia odgrywa — w opinii J.M. Serrano Ruiza — wielce inspirujący, autentyczny komentarz do omawianego magisterium Ojców Soboru, jaki w adhortacji *Familiaris consortio* pomieścił papież Jan Paweł II<sup>281</sup>. W świetle nauki papieża-„personalisty” miłość małżeńska znajduje swe uwieńczenie w przekazaniu życia, co w najwyższym stopniu wyraża jej fizyczną i duchową płodność. Dopiero niniejsza konstatacja w pełnym świetle ukazuje prawdę, że „programowanie” potomstwa *in consensu* zgodne z literą i duchem współczesnego Magisterium, tzn. wedle kryterium „współodpowiedzialności prokreacyjnej”, jest ostatnim ogniwem kompletnej wizji *bonum prolis* — uszlachetnia i wynosi na wyższy poziom moralno-duchowy cały małżeńsko-rodzicielski projekt nupturientów<sup>282</sup>.

<sup>280</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 159–161.

<sup>281</sup> Kanonista podkreśla głównie walor logicznego wywodu Jana Pawła II na temat: odpowiedzialna prokreacja a rodzina — rozwijającego myśl z 41. numeru *Konstytucji „Gaudium et spes”*: „Płodna miłość małżeńska wyraża się w różnych formach służenia życiu. Wśród nich najbardziej bezpośrednio, właściwe małżeństwu i zarazem także, w którym nic małżeństwa nie może zastąpić, to rodzenie i wychowanie. W istocie każdy akt prawdziwej miłości wobec człowieka potwierdza i doskonali duchową płodność rodziny, będąc aktem posłuszeństwa wobec głębokiego, wewnętrznego dynamizmu miłości, rozumianej jako oddawanie siebie innym. Z tej perspektywy, bogatej w wartości i zadania dla wszystkich, niech czerpią zachętę ci zwłaszcza małżonkowie, którzy doświadczają bezpłodności fizycznej. (...) Rodzice chrześcijańscy będą mogli rozszerzyć zasięg swej miłości poza więź ciała i krwi, uznając związki wywodzące się z ducha, które rozwiną się w konkretną służbę dzieciom innych rodzin, często potrzebujących i pozbawionych środków do życia. Rodziny chrześcijańskie winna ożywiać większą gotowość do adopcji i przysposobienia dzieci pozbawionych rodziców czy też opuszczonych. (...) W ten sposób poszerza się niepomniernie horyzont ojcostwa i macierzyństwa rodzin chrześcijańskich: ich miłość płodna duchowo podejmuje wyzwanie (...) potrzeb naszych czasów” — FC, n. 41; J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 159, przyp. 30.

<sup>282</sup> *Senza nascondere che la procreazione „dimostra il pieno senso dell'amore coniugale, lo protegge e lo porta alla maggiore perfezione anche umana dello stesso” (KDK, n. 50), questo connotato di responsabilità nobilita ancora di più e rende ulteriormente gratificante il bene della discendenza. Si tratta della profonda tendenza radicata nella complementarità fisiologica e psicologica, chiamata a crescere nella dinamica della intima convivenza a due e progettata verso un irrinunciabile e legittimo desiderio dell'uomo: forgiare un protagonista nel prosieguo della propria vita e della propria missione nel mondo (...). Tutti questi aspetti concorrono nella completa visione del bonum prolis (podkr. — A.P.) — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 160–161.*



Otwarta formuła kanonu 1101 § 2 bez przeszkód pozwala dziś zidentyfikować w obrębie istoty małżeństwa (struktury immanentnie osobowej, międzyosobowej i co ważne, specyfikowanej określeniem *totius*<sup>283</sup>) wzajemnie przekazywane oraz przyjmowane przez nupturientów *ius responsabile* projektu rodzinnego<sup>284</sup>. Tak oto — wedle trafnej oceny J.M. Serrano Ruiza — z jednej strony magisterialne kryterium „(współ)odpowiedzialności” przychodzi w sukurs ustalonemu „tradycyjnemu” orzecznictwu kościelnemu, które zawsze w formule *bonum prolis* — raczej „instynktownie” niż „metodycznie” — w sposób nierozdzielny łączyło z prawem do prokreacji prawo do wychowania potomstwa. Z drugiej strony wszakże — w myśl odnowionej doktryny katolickiej — pozbawione jakichkolwiek podstaw wydaje się twierdzenie, że istotne elementy zrodzenia i wychowania potomstwa (złączone integralnie w ramach celowości prokreacyjnej małżeństwa<sup>285</sup>) można *a priori*, tak jak w „tradycyjnym” orzecznictwie, sprowadzać do sfery wyłącznie materialnej<sup>286</sup>. Przeciwnie, związana z imperatywem „miłości zobowiązanej” w konkretnym przymierzu<sup>287</sup> zasada rodzicielskiej „(współ)odpowiedzialności” — rozumiana jako „przyrodzona” inspiracja moralna na poziomie elementarnym, przynależna *bonum prolis* — jednoznacznie prowadzi do wniosku, że sprzeczne z adekwatną i kompletną wizją tegoż dobra byłoby odgórne (asekuranckie, by nie powiedzieć: doktrynerskie) „amputowanie”

<sup>283</sup> Zob. dec. z 22 III 1996 c. Serrano. RRD 1996, s. 310, n. 3; dec. z 11 IV 1997 c. Serrano. RRD 1997, s. 269, n. 5; dec. z 14 XI 1997 c. Serrano. RRD 1997, s. 806, n. 5.

<sup>284</sup> Zob. I d e m: *L'esclusione della prole...*, s. 163. Co warto przypomnieć, już słowa *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*: „[...] niech mają na uwadze dobro wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa doczesnego i samego Kościoła (podkr. — A.P.)” (KDK, n. 50), ukazują uniwersalny charakter projektu rodzinnego, postrzeganego przez pryzmat „współodpowiedzialnej prokreacji”: *Sicuramente tall ambiziosi orizzonti per la procreazione responsabile, per quanto attiene alla singola e media comunità coniugale, si risolvono con un progetto familiare che sarà nello stesso tempo dinamica di amore personale, interpersonale e paterno/materno, filiale, „consorzio di tutta la vita” (Modestino), „seminarium Rel publicae” (Cicerone) ed „ecclesiola domestica” (FC, n. 49) — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 169.*

<sup>285</sup> Jak zauważa J.M. Serrano Ruiz, na związek ten wskazuje już sama etymologia: *Infatti, già nel senso etimologico della parola, generare è il momento primo e qualificato dell'educare — I d e m: *L'ispirazione conciliare...*, s. 56, przyp. 106.*

<sup>286</sup> Tu Serrano Ruiz wskazuje m.in. na zawężające (*troppo restrictive*) propozycje interpretacji elementu wychowania potomstwa w cytowanym wcześniej opracowaniu — A. Stankiewicz: *L'esclusione della procreazione...*, s. 169—174; J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 160. Nawiązując explicit do magisterium na temat „odpowiedzialnego rodzicielstwa”, podobne tezy formułują P.A. Bonnet i A. Mendonça — P.A. Bonnet: *Introduzione al consenso...*, s. 121—123; I d e m: *L'ordinatio ad bonum prolis*..., s. 325—328; A. Mendonça: *The Theological and Juridical Aspects...*, s. 288—291.

<sup>287</sup> Zob. Jan Paweł II: *Miłość małżeńska...*, s. 51, n. 5.

potencjalnego elementu *matrimonium canonicum*: chrześcijańskiego (katolickiego) wychowania potomstwa<sup>288</sup>. Wszak trudno dziś utrzymywać, że „dobro potomstwa” w prawnym ujęciu da się zawężyć do płaszczyzny materialnej, kiedy „dobro”, rozumiane jako zadanie wychowawcze przyszłych rodziców, winno łączyć w sobie na równi aspekty społeczne, kulturowe, moralne i religijne. Dziecko nie jest „jakimś” bytem, przynależnym do biologiczno-fizycznego świata istot żywych, ale osobą o niezbywalnej

<sup>288</sup> Oparcie niniejszej konstatacji dają m.in. słowa z 50. numeru Konstytucji: „Niech wspólnym zamysłem i wysiłkiem wyrabiają sobie właściwy osąd, dążąc [...] do dobra dzieci, czy to już narodzonych, czy to oczekiwanych w przyszłości, uwzględniając warunki czasowe i okoliczności życiowe, tak materialne, jak i duchowe (podkr. — A.P.)”. Tę wypowiedź dopełniają inne miejsca źródłowe: KK, n. 11; KDK, n. 48; DWCH, n. 2, a także koncepcja wychowania integralnego („obdarzanie pełnią człowieczeństwa”), wypracowana przez papieża Jana Pawła II — zob. A. Pastwa: *Instytucjonalne cele małżeństwa...*, s. 97–99. Zauważmy, że prawna argumentacja za istotnym obowiązkiem wychowania chrześcijańskiego, przyjmując za punkt wyjścia kan. 1055, konstruowana jest z uwzględnieniem zapisu normy prawa podstawowego: kan. 217, oraz dalszych uszczegółowień — m.in. w kanonach: 226 § 2, 1136: „Wierni, którzy to przez chrzest są powoływani do prowadzenia życia zgodnego z doktryną ewangeliczną, posiadają prawo do wychowania chrześcijańskiego, przez które mają być odpowiednio przygotowywani do osiągnięcia dojrzałości osoby ludzkiej i jednocześnie do poznania i przeżywania tajemnicy zbawienia” (kan. 217); „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół” (kan. 226 § 2); „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne” (kan. 1136). Jak wykazują znane badania P. Picozzy (anonsonowane m.in. przez J.M. Serrano Ruiz a i P.A. Bonnetta), w orzecznictwie ciągle przeważa pogląd, że relewantne prawnie jest tylko dobro fizyczne (materialne) potomstwa, co podważa walor prawny *educatio moralis vel religiosa*. Jak zauważa autor, argumentacja na rzecz *comune e costante dottrina* (w ujęciu m.in. A. Stankiewiczza) znakomicie współbrzmi z logiką i ideologią unormowań starego kodeksu. Natomiast w świetle personalistycznej wizji *ius matrimoniale* wykluczenie pozytywnym aktem woli religijnego wychowania potomstwa niweczy u samych podstaw strukturalną dynamikę otwarcia się na potomstwo i powoduje nieważność małżeństwa (znana opinia P.A. Bonnetta). Przesadzające jest to, iż prawne argumenty w przedmiocie wychowania religijnego (katolickiego) nie powinny być dedukowane z koncepcji małżeństwa-kontraktu realnie (!) odseparowanego od prawdy małżeństwa-sakramentu (w optyce współczesnej teologii). Ważną rolę w zmianie tradycyjnego stanowiska jurysprudenencji w badanej kwestii powinna w przyszłości odegrać argumentacja eklezjologiczno-prawna (*velut Ecclesia domestica* — KK, n. 11) — P. Picozz: *L'esclusione dell'educazione religiosa della prole*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 277–291; I d e m: *L'obbligo dell'educazione religiosa della prole e la libertà religiosa*. In: *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Roma, 14–19 gennaio 1970*. Vol. 2/2. Milano 1972, s. 1079–1101; por. też konkluzje badań — H. Müssinghoff: *Ausschluss der Erziehung als Ehepflichtigkeitsgrund?* AKKR 1987, s. 63–94; K.W. Schmidt: „*Educatio Proles*” and the Validity of Marriage. Jur 1995, s. 243–280; C. Carrodegua N i e t o: *La exclusión de la educación de la prole*. REDC 1997, s. 95–134.

godności i transcendentnym wymiarem moralno-duchowym. Dlatego też nupturient, który z jakiegoś powodu — intencjonalnie: *in consensu* — ciężko narusza „współodpowiedzialność prokreacyjną”, tak że niweczy prawo do integralnego wychowania potomstwa, wyklucza tym samym istotny element małżeństwa<sup>289</sup>.

Dwa pryncypia kościelnego *ius matrimoniale*: zasada podmiotowego uprawnienia do zawarcia związku małżeńskiego<sup>290</sup> oraz pozostająca z nią w napięciu zasada konsensu<sup>291</sup>, która ogniskuje uwagę na przymiocie nierozzerwalności i wartości (*gravità*) małżeństwa samego w sobie<sup>292</sup> — stawiają przed sędzią kościelnym wymóg jasnych kryteriów oceny w każdym konkretnym przypadku. Nie jest więc bez znaczenia, że wobec *praxis* pytania procesowego: *an constet de matrimonii nullitate in casu*, dorobek personalistycznych idei analizowanego kierunku „broni się” z łatwością (o czym zresztą można się już było przekonać). O ile bowiem — wedle merytorycznych ustaleń J.M. Serrano Ruiza — w specyficznym „obszarze” celowości prokreacyjnej szczególną rolę do odegrania ma reguła „(współ)odpowiedzialności”<sup>293</sup>, to co najmniej tak samo ważna jest okoliczność, że jej skutecznemu stosowaniu wychodzi naprzeciw „tradycyjne” rozróżnienie: *exclusio iuris* — *exclusio exercitii iuris*<sup>294</sup>. Znaczenia tego ostatniego<sup>295</sup> należy upatrywać w kontekście optymalizacji warunków

<sup>289</sup> Zob. A. Mendonça: *The Theological and Juridical Aspects...*, s. 290–291; zob. też J.G. De Maere: *Per una interpretazione più adeguata dell'esclusione della prole d'accordo con il criterio personalistico del matrimonio*. In: *Attuali problemi di Interpretazione...*, s. 220–221.

<sup>290</sup> Zob. KPK 1083, kan. 219, 1058.

<sup>291</sup> R. Sobański: *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*. ŚSHT 1997, s. 113–114.

<sup>292</sup> W systemie obowiązującego prawa małżeńskiego — w bezpośrednim związku z zasadą zgody — ważne miejsce zajmuje norma o *favor matrimonii*, która przede wszystkim stoi na straży kościelnego *bonum commune* i wartości, jaką jest tzw. bezpieczeństwo prawne (*das Gut der Rechtssicherheit*): „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w razie wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego” (kan. 1060) — zob. H. Pree: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit...*, s. 392–393.

<sup>293</sup> W tym względzie — jak podkreśla Serrano — reguła ta ma znacznie więcej do zaproponowania niż powszechnie używana formuła prawnego „minimum” — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 161, przyp. 38.

<sup>294</sup> Zob. ibidem, s. 162.

<sup>295</sup> Odnotujemy, że w cytowanych wcześniej badaniach orzecznictwa rotalnego wokół *ius ad prolem* zarówno R.M. Sable, jak i P. Bianchi podkreślają wagę rozróżnienia między *ius* i *usus iuris*, właśnie w przedmiocie prawnej aplikacji reguł „współnotowości” czy „odpowiedzialnej prokreacji” — R.M. Sable: *Tradere et accipere...*, s. 769–770; P. Bianchi: *L'esclusione della prole nella giurisprudenza...*, s. 115–116, 125. Odmienne zdanie na ten temat — i to z pozycji „personalistycznych” — prezentuje P. Moneta, który abstrakcyjną konstrukcję prawną: *ius* — *exercitium iuris*, określa jako obcą mentalnie i kulturowo — P. Moneta: *Il bonum prolis e la sua esclusione*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 91–92.

dochodzenia do adekwatnego sądu: bądź to potwierdzenia „odpowiedzialności prokreacyjnej”, bądź też wykazania, skutkującej nieważnością małżeństwa, „ciężkiej nieodpowiedzialności” (*irresponsabilità grave*)<sup>296</sup>. Chodzi mianowicie o zagwarantowanie przestrzeni poznawczej w dziedzinie *species facti* wystarczającej dla wyświetlenia prawdy procesowej i podjęcia decyzji o istnieniu/wykluczeniu istotnych elementów małżeństwa; wszystko to z możliwie pełnym uwzględnieniem: faktorów moralnych (*valutazione morale*), reguły „wspólnotowości” (*dualità coniugale*) oraz specyfiki „struktury rodzinnej” (*dinamica familiare*)<sup>297</sup>.

Niniejsze nowatorskie określenie kryteriów sądzenia spraw małżeńskich w „sektorze” celowości prokreacyjnej pozwala m.in. metodycznie zharmonizować słuszną ideowo propozycję „doktrynalną”, propagowaną w jurysprudenencji jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku (A. De Jorio, O. Bejan), a najpełniej zaprezentowaną w głośnym wyroku z 17 V 1972 roku c. De Jorio<sup>298</sup>. Ten znany z przenikliwości myśli i precyzji ujęć sędzia rotalny konstatawał podówczas z pozycji krytycznych do tradycyjnej linii orzecznictwa: po pierwsze, wykluczenie istotnej celowości małżeństwa (prokreacji) powoduje jego nieważność na podstawie can. 1013 § 1 i 1092, n. 2; po wtóre, orzekanie wykluczenia otwartych na potomstwo aktów małżeńskich ma ewidentną podstawę prawną w dyspozycji can. 1086 (GIG 1917). Dzisiaj, jak zauważa Serrano, odnowione prawo małżeńskie nie wymaga już stosowania podobnej „ekwilibrystyki” sędziowskiego dyskursu, ponieważ w ogólnej formule kan. 1101 § 2 zawarte są oba wymienione aspekty. Innymi słowy, rzeczona norma w pełni umożliwia na podstawie jasnego kryterium (*criterio sicuro*) prokreatywnej odpowiedzialności rozpoznawać, czy zaprojektowane *in consensu* akty małżeńskie rzeczywiście miały być otwarte na prokreację, a także czy sama prokreacja jako „celo-

---

Go ciekawe, również K. Lüdicke dystansuje się wobec poglądu o użyteczności rozróżniania między „prawem” a „wykonaniem prawa”, wskazując na stanowisko, jakie zajął w tej kwestii znany audytor Roty A. Sabbatani (oraz na literaturę dotyczącą debaty historycznej nad tą kwestią) — A. Sabbatani: *Exclusio boni prolis ad tempus*. AKKR 1975, s. 462; K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehewille...*, s. 268–269.

<sup>296</sup> Tu Serrano przyznaje, że substancjalny brak *glusta responsabilità* można łatwiej wykazać, aplikując raczej normę o *incapacitas* niż o *exclusiones* — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 161–162. Wszelako zawsze aktualny jest postulat, by doświadczenia w zakresie kryteriów oceny *incapacitas relativa* przenieść do kanonicznych *exclusiones*: *No de manera distinta a como en las causas de incapacidad se indaga sobre la posibilidad de compromiso sincero y global de la persona en el pacto; de su habilidad para sentirse responsable de su realización y de su consistencia como sujeto de atribución para asumir en él sus raíces y proyectarlas al futuro: así, de algún modo, hay que entender la „intentio conlugalls”, o su ausencia, en las causas de exclusión* (podkr. — A.P.) — Idem: *El acto de voluntad...*, s. 572–573.

<sup>297</sup> Idem: *L'esclusione della prole...*, s. 166.

<sup>298</sup> RRD 1972, s. 313–315, n. 3–7.

wość i program małżeński” została w akcie woli podjęta z roztropnością (*prudenza*) odpowiadającą wadze (*gravità*) zadania rodzicielskiego<sup>299</sup>. Jest oczywiste, że stosownie do rozróżnienia: *ius* — *exercitum iuris*, radykalne zanegowanie któregoś z tych aspektów-elementów zamyka drogę do małżeńskiego przymierza miłości (*un patto coniugale responsabilmente valido*); natomiast faktyczny brak — nawet przewidywany — aktualizacji obydwu lub tylko jednego z nich może co najwyżej oznaczać wedle prawnej kwalifikacji: *ius transmissum sed abusive exercitum*<sup>300</sup>, czyli innymi słowy — nie skutkuje nieważnością małżeństwa<sup>301</sup>.

Jak się okazuje, efektywne badanie wedle tak rozumianej *distinctio inter ius et usum iuris* nawet trudniejszych przypadków wykluczenia „dobra potomstwa”, w pełni potwierdza wyjściową hipotezę „mistrza” kierunku. Otóż w przekonaniu J.M. Serrano Ruiza węzłowe pojęcia (zawarte w tytule cytowanego tu opracowania<sup>302</sup>): „wykluczenie absolutne” i „odpowiedzialna prokreacja”, żadną miarą nie stoją wobec siebie w opozycji, lecz w sposób konieczny się dopełniają. Oba odnoszą się — całościowo — do wewnętrznej wartości aktów małżeńskich otwartych na przyjęcie dziecka (dzieci), a także wagi podjętego zobowiązania co do jego (ich) zrodzenia i wychowania. Absolutność — jako wyróżnik sygnujący obligato-

<sup>299</sup> J.M. Serrano Ruiz unaocznia znaczenie tak określonych indykatorów w praktycznym zastosowaniu. Otóż nierzadko w sprawach małżeńskich dotyczących *exclusiones* dzieci są postrzegane jako przeszkoda w odzyskaniu „wolności” po ewentualnym rozpadzie małżeństwa, od początku znacznie odbiegającego od „ideału”, którego niepowodzenie wręcz się przewiduje. W innych sprawach absolutny priorytet kariery zawodowej lub zamiar osiągnięcia jakichś celów dzięki instrumentalnemu wykorzystaniu małżeństwa często nie są kompatybilne z realizacją odpowiedzialnego ojcostwa czy macierzyństwa — na miarę doniosłości zadania rodzicielskiego (*nella misura richiesta dall'importanza del compito*). Głęboko myliłby się ten, kto w takich okolicznościach chciałby kryterium „odpowiedzialnej prokreacji” przewrotnie potraktować jako wymówkę w postaci rzekomego braku gwarancji zabezpieczenia: należynej godności rodzicielstwa i wystarczającej miłości, jakiej domaga się urodzone dziecko (wykluczenie potomstwa miałoby tu być odpowiedzialnością!). Argumentacja taka jest „chybiona” w sposób oczywisty. Wystarczy przypomnieć, że probierzem prawdziwości intencji nupturiotów w podejściu do celu wieńczącego „wspólnotę całego życia” (*proles*) pozostaje „(współ)odpowiedzialność”. To ona — wedle paradygmatu *foedus amoris coniugalis* — wprost postuluje obecność w „programie” przymierza takich cech miłości należynej (zobowiązanej), jak ofiarność i samozaparcie (*un notevole sforzo di sacrificio e rinuncia*). Należy zatem przyjąć, że w podobnych przypadkach — oprócz aplikowania tytułów dotyczących innych wykluczeń (np. nierozzerwalności) — zasadne byłoby badanie *exclusio boni prolis*: *Verificare se si tratta di un diritto responsabile escluso o di un esercizio che abusa allo stesso tempo del diritto e della sua inerente responsabilità sarà oggetto di particolareggiata attenzione nei casi concreti* (podkr. — J.M. S.R.) — J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 164–165.

<sup>300</sup> Zob. R.M. Sable: *Tradere et accipere...*, s. 767–770.

<sup>301</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 165–166.

<sup>302</sup> Przypomnijmy, raz jeszcze, pełny tytuł opracowania: *L'esclusione della prole e la sua assolutezza: il problema della paternità responsabile*.

ryjność i pewność prawa — nic nie traci ze swej wyrazistości dogmatycznoprawnej w „konfrontacji” z odpowiedzialnością; przeciwnie, odpowiedzialność okazuje się dla niej do tego stopnia „integrująca”, że stanowi jej „konieczny i identyfikujący” wyznacznik. Widać to wyraźnie w pozytywnym ujęciu aktu konsensualnego: *intentio absoluta* prawdziwego przymierza nie inaczej, jak tylko na gruncie (współ)odpowiedzialności, zyskuje nieodzowną godność moralną<sup>303</sup>.

Przyjęcie niniejszej optyki stwarza warunki adekwatnego rozpatrywania niełatwych kwestii szczegółowych w sprawach o nieważność małżeństwa *ob simulationem*. Stabilność i pewność nowej linii doktrynalnej — orzekania z tytułu absolutnego ograniczenia woli konsensualnej — weryfikują przede wszystkim sytuacje arbitralnej rezerwacji prawa: *utrum<sup>304</sup> et quando proles nascatur?* Zwłaszcza w tym ostatnim przypadku sędzia kościelny otrzymuje potrzebne narzędzia, by skutecznie rozwiązać każdy szczegółowy *casus* tzw. *exclusio ad tempus*<sup>305</sup>. W świetle zarysowanych kryteriów nie może być wątpliwości, że wykluczenie aktów małżeńskich otwartych na zrodzenie potomstwa, choćby tylko na jakiś czas — jeżeli jest absolutne (*exclusio absoluta sed non necessario perpetua*),

<sup>303</sup> Ibidem, s. 154, 157. *In modo che si può ben dire che la procreazione è tanto necessaria nel concetto del matrimonio come finalità essenziale, quanto responsabilità nella procreazione come qualità imprescindibile* — ibidem, s. 157, przyp. 19.

<sup>304</sup> Na tak postawione pytanie syntetycznie odpowiada R.M. Sable, przywołując niektóre ważniejsze decyzje rotalne (w tym dwa razy, cytowaną tu, dec. c. Boccafoli): *Limitatio consensus debet esse absoluta, sed confundenda non est cum intentione perpetuo prolem non generandi. Id est, si contrahentes unilaterally sibi reservat lus determinandi utrum proles nascatur, limitatio absoluta habetur, et hoc quia deest commutatio iuris in prolem. Hoc in casu discrimen invenitur inter lus et usum iuris, uti dicitur, in iurisprudentia* [podkr. — R.M.S.] — R.M. Sable: *Tradere et accipere...*, s. 769. *Accurate distinguendum semper est lus inter eusque exercitum: qui sexuales relationes post matrimonium habere intendit sed, positivo voluntatis actu quamlibet generationis possibilitatem excludit, lus coniugii non tradit ad actus, qui per se, apti sunt ad generationem; etenim hoc lus natura sua exigit quod integri maneant pro altera parte effectus ex iuris exercitio profuentes cum matrimonium ordinatum sit ad prolem* — dec. z 11 VI 1992 r. c. Boccafoli. RRD 1992, s. 345, n. 5; zob. też dec. z 28 IV 1992 r. c. Colagiovanni. RRD 1992, s. 197–198, n. 11; dec. z 26 XI 1993 r. c. Huber. RRD 1993, s. 724–725, n. 4–6.

<sup>305</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 166; J.H. Provost: *Simulated Consent: A New Way of Looking at an Old Way of Thinking. Part 1*. Jur 1995, s. 714–717. *Exclusio ad tempus, e contra, iuxta constantem iurisprudentiam Nostrae Apostolici Tribunalis, praesumere facit coniuges, per procreationis procrastinationem, tantummodo exercitum iuris concessi detrectare intendisse, quod, per se, uti etiam ex doctrina responsabilis paternitatis patet, consensum matrimoniale infligere nequit. Attamen si contrahens, aptis argumentis, praefatam praesumptionem evincere valet comprobando se non solum exercitum iuris, sed ipsum lus ad tempus determinatum vel indeterminatum denegasse, tunc matrimonium invalidum est declarandum* — dec. z 1 II 1991 r. c. Bruno. RRD 1991, s. 68, n. 5.

musi oznaczać nieważność małżeństwa<sup>306</sup>. Jeśli zatem ktoś z nupturientów (lub oboje) jednostronnie rości sobie prawo określenia, kiedy dziecko będzie mogło przyjść na świat, to z racji braku „wspólnotowej” i „odpowiedzialnej” *commutatio iuris in prolem* w sposób fundamentalny zostaje podważone przymierze małżeńskie<sup>307</sup>.

Kryteria „odpowiedzialnej prokreacji”, które wypracował J.M. Serrano Ruiz (wraz z innymi znakomitymi przedstawicielami kierunku), potwierdzają swą przydatność także w niełatwych *casus particulares*, dotyczących oceny konsensualnego przekazania prawa w zakresie zrodzenia i wychowania potomstwa w sytuacji realnej groźby przeniesienia na współmałżonka czy potomstwo bądź to chorób dziedzicznych, bądź też nieuleczalnych chorób śmiertelnych (np. HIV/AIDS)<sup>308</sup>. Trudność w sądzeniu podobnych spraw małżeńskich polega na niekorzystnym splocie wyznaczników prawnych z implikacjami moralnymi, kiedy częstokroć te ostatnie — inaczej niż zwykle — nie dają się bezkonfliktowo uzgodnić z pierwszymi<sup>309</sup>. Tak jest w sytuacji, gdy proste wykonanie wspomnianego prawa, czyli urodzenie dziecka (w zamyśle prawodawcy realizacja *bonum proles*), z wiadomych względów nie może mieć legitymacji moralnej (niebezpieczeństwo przekazania *mala* *in gravi infirmitate*). Rację ma M.F. Pompedda, kiedy stwierdza, że w podobnych przypadkach zachodzi bardzo specyficzna relacja między moralnością i prawem kanonicznym. Daje ona podstawy do zakwestionowania prawdziwości przymierza małżeńskiego, zawartego z ciężkim naruszeniem prawa moralnego<sup>310</sup>. Tu

<sup>306</sup> *Sane iuris ad actus coniugales exclusio temporanea difficilis est probatu, sed eadem sufficit ad consensum suo essentiali obiecto evacuandum; enimvero mutuum inter coniuges ius ad actus per se aptos ad proles generationem, haud quidem ad prolem suscipiendam, oritur in et ex momento quo fit matrimonium scilicet traditi acceptique consensus, debita forma expressi. Extra igitur nubentium facultatem est mutuum illud ius, in sua existentia seu constitutione, haud quidem in executione, tradendum in tempus differre, alterutrum vel utrumque positiva voluntate, sive definitum intra spatium cuiusdam futurae, necessariae aut minus seu potestativae circumstantiae, sive indefinitum idest ad placitum eorundem unius vel amborum ex arbitrio: quod utique intelligi debet sive de lure tradendo sive vicissim de lure acceptando — dec. z 23 X 1991 r. c. Pompedda. RRD 1991, s. 565, n. 3.*

<sup>307</sup> Zob. R.M. Sable: *Tradere et accipere...*, s. 766, 769.

<sup>308</sup> Zob. *Matrimonio canonico e AIDS*. Ed. S. Gherro, G. Zuanazzi. Torino 1995; G. Boni: *L'esclusione della prole e l'AIDS*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 179–259.

<sup>309</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 164.

<sup>310</sup> W opracowaniu dotyczącym problemu AIDS autor zamieszcza interesującą analizę na temat: *Nesso necessario fra morale e diritto canonico, wokół trzech koniecznych płaszczyzn interpretacyjnych, a mianowicie w relacji do: vitae consuetudo intima, bonum coniugum oraz bonum proles*. Autor pisze m.in.: *È dunque indubitato che esiste uno specifico nesso tra morale e diritto canonico soprattutto in materia. Esso concerne i principi morali circa l'uso del coniugio, non soltanto nei confronti dell' „altro coniuge” (almeno ove uno di questi non fosse „malato”), ma anche e forse in modo preponderante nel*

właśnie leży przyczyna faktu, że w sądzie podobnych spraw samo wykazanie nie płodności „zaprogramowanej” i potem aktualizowanej (*sterilità volontaria*) — analogicznie jak niepłodności wrodzonej (*sterilità naturale*) — bynajmniej nie uzasadnia stosowania zasady domniemania nieważności małżeństwa<sup>311</sup>. Przeciwnie, w sytuacji braku autonomicznego *caput nullitatis* (co skądinąd jest zrozumiałe<sup>312</sup>) nie da się usprawiedliwić stanowiska identyfikującego u nupturientów, cierpiących na wspomniane choroby, rzekomej *inhabilitas ad nuptias* — i nic tu nie zmienia jednocześnie (nieadekwatne!) powołanie się na zasadę „odpowiedzialnej prokreacji”<sup>313</sup>.

Fakt nieugruntowanego jeszcze i niepewnego orzecznictwa w tej materii sygnalizuje sam J.M. Serrano Ruiz. Wybitny kanonista dziwi się nadmiernej powściągliwości sędziów kościelnych w stawianiu diagnozy, że „stygmatyzowany” chorobą, wspólnotowo przyjęty plan nupturientów nierodzenia potomstwa — zwłaszcza nie krępujący godnego (moralnego) uży-

---

*confronti della „prole nascitura”. (...) In fondo, il problema sembra essere questo: ove un diritto-dovere, oppure una „capacitas contrahendi”, oppure una „voluntas contrahendi” comportasse radicalmente, per sé, necessariamente una sostanziale grave e diretta violazione di una legge morale, che obblighi gravemente, nella prospettiva del diritto canonico, nella sua idealità, nella sua natura e specificità, potrebbero quel diritto-dovere, quella „capacitas”, quella „voluntas” essere validamente riconosciuti? (podkr. — M.F.P.) — M.F. Pompedda: Problematrice di diritto canonico in relazione all’AIDS. In: *Matrimonio canonico e AIDS...*, s. 59—60.*

<sup>311</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L’esclusione della prole...*, s. 164. Tę problematykę wieloaspektowo omawiają Boni i Sciacca — G. Boni: *L’esclusione della prole...*, s. 211—246; G. Sciacca: *L’esclusione della prole e la sterilità*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 261—275.

<sup>312</sup> Zob. KPK 1983, kan. 1058.

<sup>313</sup> Bliski takiej niezborności dyskursu jest G. Ricciardi, który właśnie w ramach interpretacji wspomnianej zasady ogólnie stwierdza: *Se il motivo della esclusione della prole è tale da non permettere assolutamente la procreazione, l’unica decisione veramente responsabile che essi possono prendere è quella di non sposarsi* — G. Ricciardi: *Procreazione responsabile...*, s. 181. W polemikę z tą opinią wszedł G. Comotti, który na podstawie klarownej oceny sytuacji moralnej (*obbligo morale di non procreare nel caso di grave malattia che sicuramente sarebbe trasmessa alla prole*) przypomina rozwiązanie wypracowane już w tradycji kanonistycznej: *Si conviene sulla validità del consenso al quale sta contestuale la programmazione di non procreare ricorrendo al metodo della continenza periodica (...). È certo che, per l’uso del metodi naturali di contracccezione che trovi giustificazione in una motivazione adeguata, non trova applicazione il principio affermato circa la programmazione di abusare in perpetuo dello „ius ad conjugalem actum”* — G. Comotti: „*Ordinatio ad prolem*” del matrimonio e scelta di non procreare: alcune riflessioni canonistiche in tema di procreazione responsabile. In: *Matrimonio canonico e AIDS...*, s. 111—112; por. też G. Boni: *L’esclusione della prole...*, s. 223—246.



cia seksualności — nie oznacza wykluczenia „dobra potomstwa”<sup>314</sup>. Wszak „odpowiedzialna prokreacja”, podpowiadająca niezbywalne kryteria waloryzacji *bonum prolis* — stosownie do takich czynników (*in casu*), jak: obiektywny stan choroby, jej subiektywne przeżywanie, czy wreszcie stopień pewności co do przeniesienia choroby na potomstwo/współmałżonka — pozwala zharmonizować „programowy” brak potomstwa z otwarciem się nupturientów na inne cele ich własnej *communio personarum*. Przykładowo, w ten sposób można adekwatnie potwierdzić ważność małżeństw osób cierpiących na chorobę dziedziczną, w sytuacji gdy „wspólnotowo” podjętej decyzji o nieposiadaniu potomstwa towarzyszy jednoczesny zamiar adopcji. Podobnie — uwzględniając cały kontekst społeczno-ekonomiczno-kulturowy — należałoby waloryzować analogiczne decyzje: wdowców mających już dzieci; nupturientów-misjonarzy, którzy bezgranicznie chcą się poświęcić służbie potrzebującym, czy wreszcie nupturientów chcących naśladować ideał małżeństwa z Nazaretu<sup>315</sup>.

Konsekwentne badanie takich małżeństw *in concreto* w planie osobowym i międzyosobowym, w duchu zasady „odpowiedzialnej prokreacji” oraz wynikających z niej kryteriów, z pewnością wpłynie na pogłębienie argumentacji orzeczeń sądowych tudzież ugruntowanie linii doktrynalnej w omawianym przedmiocie<sup>316</sup>. W każdym zaś przypadku będzie chodziło o to samo: prawdę poszczególnego związku trzeba uzgodnić nie tylko z odnowionym spojrzeniem na małżeństwo w posoborowej kanonistyce, lecz nade wszystko w ciągłym dialogu z aktualnym magisterium Kościoła<sup>317</sup>. Co

<sup>314</sup> Trafnie opisuje niniejszą sytuację prawną K. Lüdicke: *Sehen wir genau hin: Was will ein Paar, das z.B. wegen der Befürchtung einer Erbkrankheit einvernehmlich Kinder ausschließt? Will es wirklich, daß Kinder aus dieser Ehe nicht erlaubt sein sollen, daß kein Recht darauf bestehe? Wollen sie die Ehe als eine Gemeinschaft, in der die Elternschaft nicht legitim wäre? Oder ist es nicht vielmehr so, daß sie sich selbstverständlich für berechtigt halten, Kindern das Leben zu schenken, wenn z.B. entsprechende Medikamente verfügbar würden? Würden sie es verstehen, wenn man sie zur Konsenserneuerung aufforderte, weil sie damals das Recht ausgeschlossen hätten — per pactum? — K. Lüdicke: „Matrimonium ordinatum ad prolem”..., s. 113—114.*

<sup>315</sup> Tę listę potencjalnych *casus particulares* interesująco nakreślił P. Moneta, kiedy m.in. konstatował: *Si pensi ad un soggetto portatore di una grave malattia ereditaria che, d'accordo con l'altra parte, decide di rinunciare ad avere un proprio figlio e di ricorrere all'adozione; a due vedovi, ambedue con figli, che per valide ragioni personali, economiche, legate all'educazione dei figli già esistenti, si sposano con l'accordo di non averne altri; a due medici missionari in un paese africano che intendono dedicarsi totalmente al servizio di tante persone bisognose delle loro cure: la piena condivisione di una vita coniugale li aiuterebbe a realizzare questa loro vocazione umanitaria, mentre la presenza di un figlio creerebbe difficoltà insormontabili, tanto da indurli a rinunciare alla procreazione — P. Moneta: Il bonum prolis e la sua esclusione..., s. 96.*

<sup>316</sup> J.M. Serrano Ruiz: *L'esclusione della prole...*, s. 164.

<sup>317</sup> Niech za przykład — w kontekście omawianej problematyki — posłużą charakterystyczne słowa Jana Pawła II z adhortacji *Familiaris consortio*: „Nie należy jednakże zapo-

istotne, w tym dziele sędziowie kościołowi nie muszą przecierać nowych „szlaków”, ale powinni świadomie wybrać drogę już wytyczoną. Postawmy kropkę nad „i”: jeśli dzisiaj śmiało można wykazywać, że biologizm dawnych ujęć ustępuje miejsca adekwatnej chrześcijańskiej wizji *bonum prolis*<sup>318</sup>, to nie mała w tym zasługa genialnego kierunku orzecznictwa związanego z nazwiskiem J.M. Serrano Ruiza. Programowe zorientowanie na osobę ludzką i jej dobro oraz trafnie obrany paradygmat „wspólnoty życia i miłości małżeńskiej”, zakorzenionej w „znakach czasu” — to tylko niektóre, widoczne gołym okiem, wyznaczniki gwarantujące kreatywność i nieocenioną przydatność koncepcji „interpersonalności” w sądzeniu spraw małżeńskich.

### 3.1.2. W planie „zintegrowanym”. Paradygmat: „[...] już nie są dwójgiem, lecz jednym ciałem” (Mt 19, 6; KDK, n. 48)

#### 3.1.2.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: J. Hervada)

W tym samym czasie, kiedy w myśl *agglornamento* soborowej doktryny małżeńskiej kształtował się nowy kierunek w orzecznictwie rotalnym (c. Anné — c. Fagiolo — c. Serrano), a jego potencjał ujawniły pierwsze prace nad reformą *ius matrimoniale*, J. Hervada, jeden z czołowych przedstawicieli znanego ośrodka kanonistycznego Uniwersytetu Navarry w Pampelunie, opublikował kolejną ważną monografię poświęconą małżeństwu kanonicznemu (1973)<sup>319</sup>. Jej istotność — co charakterystyczne — bynajmniej nie wyrażała się tym, że wybitny autor zamierzał się włączyć w bieżącą dyskusję nad kształtem nowego prawa kodeksowego. Przeciwnie, zamiast publikacji tego dzieła daje się dziś odczytać jako potwierdzenie

minać, że także wówczas, kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości. Niepłodność fizyczna może bowiem dostarczyć małżonkom sposobności do innej, ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak na przykład adopcja, różne formy pracy wychowawczej, niesienie pomocy innym rodzinom czy dzieciom ubogim lub upośledzonym” — FC, n. 14; zob. G. Sciacca: *L'esclusione della prole e la sterilità...*, s. 271–275.

<sup>318</sup> P. Bianchi: *L'esclusione della prole nella giurisprudenza...*, s. 141.

<sup>319</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho del Pueblo de Dios. Hasta un sistema de Derecho canónico*. Vol. 3/1: *Derecho Matrimonial*. Pamplona 1973.

i ugruntowanie postawy ideowej, „zdefiniowanej” jeszcze przed Vaticanum II<sup>320</sup>, która głosi powrót do autentycznych źródeł matrymonialistyki, w tym zwłaszcza niewyczerpanego bogactwa filozofii i teologii scholastycznej (tomizm)<sup>321</sup>. Afirmacja „zdrowej” tradycji kanonistycznej, a także mocne przeświadczenie o zbieżności z duchem magisterium *de matrimonio* Soboru Watykańskiego II — to główne wyróżniki „pampeluńskiej” koncepcji małżeństwa, która stopniowo, ale i konsekwentnie, odsłaniała swój prawdziwie personalistyczny charakter<sup>322</sup>. Jeśli przy tym uwzględnić precyzyjną filozoficzno-teologiczną podbudowę głoszonych tez, solidność i spójność metody naukowej, opartej na pryncypiach wypracowanych przez hiszpańską szkołę<sup>323</sup> kanonistyczną, to trudno się dziwić, że teoria J. Hervady dała początek dobrze rozpoznawalnemu kierunkowi *ius matrimoniale*<sup>324</sup> i wręcz przesądziła o dynamice oraz sile globalnego oddziaływania ośrodka Uniwersytetu Navarry w kształtowaniu współczesnej doktryny małżeńskiej<sup>325</sup>.

<sup>320</sup> Polemika ze szkołą włoską i konstruktywna krytyka „kontraktualizmu” w matrymonialistyce, już przed Soborem sytuowały J. Hervadę i ośrodek pampeluński w samym centrum debaty nad reformą prawa małżeńskiego. Tak było przynajmniej od 1960 r., kiedy to ukazało się głośne dzieło autora: J. Hervada: *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial*. Pamplona 1960.

<sup>321</sup> Zob. P. Lombardía: *Prologo*. In: J. Hervada: *Los fines del matrimonio...*, s. 22–23.

<sup>322</sup> Zauważmy, że programowe zakorzenienie w tradycji poniekąd skazywało niniejszą koncepcję na konserwatyzm w sferze języka i co się z tym wiązało, na inercję w adaptowaniu *in extenso* odnowionego obrazu małżeństwa w *Konstytucji „Gaudium et spes”* (czego przykładem jest świadome dalsze hierarchizowanie celów małżeńskich). Tym większą uwagę musiały przyciągnąć oryginalne idee „pampeluńskie”, w porę wpisujące się w posoborowy nurt personalistyczny w matrymonialistyce. Emblematyczne w tym względzie są dziś tytuł i treść innej monografii J. Hervady, jak również, oparty na sformułowanych przezeń ideach, artykuł drugiego znakomitego przedstawiciela kierunku — J. Hervada: *Diálogos sobre el Amor y el Matrimonio*. Pamplona 1974; P.J. Viladrich: *Amor conyugal y esencia del matrimonio*. IusCan 1972, No 23, s. 269–313; por. też A. de la Hera: *La „Communitas coniugal” en la Constitución „Gaudium et spes”*. In: *„Ius sacrum”*. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. A. Scheuermann, G. May. München–Paderborn–Wien 1969, s. 509–520.

<sup>323</sup> Na temat szkoły hiszpańskiej — zob. R. Sobański: *Kościół — prawo — zbawienie*. Katowice 1979, s. 345–351; L. Müller: *Das kanonische Recht zu Beginn des dritten Jahrtausendes*. AKKR 2001, s. 364–367.

<sup>324</sup> Tu należałoby również wspomnieć o sztandarowych opracowaniach innych przedstawicieli szkoły hiszpańskiej, którzy eksplikowali i pogłębiali różne aspekty „małżeńskiej” myśli J. Hervady — A. de la Hera: *Relevancia jurídica canónica de la cohabitación conyugal*. Pamplona 1966; E. Molano: *Contribución al estudio sobre la esencia del matrimonio*. Pamplona 1977; P.J. Viladrich: *La agonía del matrimonio legal*. Pamplona 1984.

<sup>325</sup> J. Hervady teoria małżeństwa zyskała, co warto podkreślić, uznanie zarówno tzw. tradycjonalistów, jak i luminarzy „postępu”. Przykładowo, odnotujmy entuzjastyczną recen-

Węzłowy, pierwszy rozdział wspomnianego fundamentalnego dzieła, który od początku zdradza zamiar kompleksowego ujęcia i pogłębienia poszczególnych segmentów tomistycznego systemu prawa małżeńskiego (istota — cele — przymioty...)<sup>326</sup>, posłużył promotorowi kierunku do zarysowania głównych linii projektu ideowego. To w tym rozdziale J. Hervada ujawnia jeden z wyznaczników niniejszego projektu, a mianowicie programowe łączenie *vetera et nova*<sup>327</sup>. Nie powinno zatem dziwić, że autor — niemal jednocześnie — z jednej strony akcentuje niezmienną tradycyjną teorię *finis matrimonii*<sup>328</sup>, z drugiej zaś — podkreśla nieoceniony walor *amor coniugal* w dekodowaniu i opisie prawnej struktury małżeństwa kanonicznego<sup>329</sup> — tym bardziej w sytuacji, gdy zwornikiem wymienionych, rzekomo niepołączalnych, koncepcji jest wypuklenie rodzicielskiego wymiaru tej miłości (*el amor conyugal es amor procreator*)<sup>330</sup>.

W takim też kontekście formalno-merytorycznym pojawia się klucz<sup>331</sup> do całej matrymonialistyki J. Hervady, optymalna formuła, której wpływu na kierunek badań zarówno samego mistrza, jak i kontynuatorów jego myśli nie sposób dziś przecenić. Jest nią określenie małżeństwa mianem „jedność w naturze” (*unidad en la naturaleza*, ewentualnie *unidad en las naturalezas*) — nader częsty wśród głównych przedstawicieli szkoły hiszpańskiej przedmiot naukowej refleksji, łączony niezmiennie z wiodącym tematem problematyki małżeńskiej: *essentia matrimonii*<sup>332</sup>.

zję przedstawiciela pierwszego środowiska — G. May (Rez.): J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*. Vol. 3/1: *Derecho Matrimonial*. AKKR 1975, s. 621–628. Po stronie „reformatorów” główne idee J. Hervady znalazły m.in. rezonans w już cytowanym ważnym dziele — P.A. Bonnet: *L'essenza del matrimonio canonico...* (1976 r.).

<sup>326</sup> Odnotujmy symptomatyczne pierwszeństwo — w koncepcji J. Hervady — perspektywy *matrimonium in facto esse* nad *matrimonium in fieri*. O przyczynie sprawczej małżeństwa traktuje dopiero następny rozdział.

<sup>327</sup> Takj też symboliczny tytuł kanonista nadał dwutomowej edycji swych dzieł zebranych: J. Hervada: *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines* (1958–1991). Pamplona 1991.

<sup>328</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 31–65. Trudno nie zgodzić się z opinią, że niniejsza postawa ideowa J. Hervady w rzeczy samej oznacza afirmację ciągłości katolickiej doktryny małżeńskiej — J. Carreras: *Il „bonum coniugum”, oggetto del consenso matrimoniale*. IusEcc 1994, s. 154.

<sup>329</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 93–105; szerzej na ten temat — A. Pastwa: *Prawne znaczenie miłości...*, s. 57–59, 125–128.

<sup>330</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 96.

<sup>331</sup> Zob. C.J. Errázuriz: *La capacità matrimoniale vista alla luce dell'essenza del matrimonio*. IusEcc 2002, s. 634–637.

<sup>332</sup> Kategoria ta określa całokształt badań kanonisty, referowanych w cytowanym dziele. Podobnie wiele innych jego pozycji osnutych jest wokół owej centralnej idei małżeńskiej — zob. J. Hervada: *Cuestiones varias sobre el matrimonio*. IusCan 1973, No 25, s. 10–90; Idem: *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho Natural*.

Co najważniejsze, podług czytelnych intencji twórcy kierunku wymieniona formuła nie powinna być traktowana jako rezultat abstrakcyjnej myśli spekulatywnej. Na jej bowiem „personalistyczny” realizm<sup>333</sup> rzucają światło konotacje źródłowe — niekwestionowany owoc intuicji patrystycznych tudzież wysublimowanych idei Tomasza z Akwinu. To one bezpośrednio dają oparcie tezie, że „jedność w naturze” okazuje się *par excellence* metafizyczną i prawną inkarnacją biblijnej *una caro*<sup>334</sup>.

Paradygmatyczne usytuowanie doniosłego *locus theologicus*<sup>335</sup> oraz jego chrystologiczna interpretacja<sup>336</sup> do tego stopnia determinują i przeni-

„Persona y Derecho” 1974, s. 27–142; Idem: ¿Qué es el matrimonio? *IusCan* 1977, No 33, s. 17–32; Idem: *La identidad del matrimonio*. „Persona y Derecho” 1981, s. 283–310; Idem: *Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial*. „Persona y Derecho” 1982, s. 161–166 (ten sam artykuł ukazał się także pod tytułem: *Relección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orlo Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 480–488); Idem: *Libertad, naturaleza y compromiso en la sexualidad humana*. „Persona y Derecho” 1988, s. 99–119; Idem: *Obligaciones esenciales del matrimonio*. *IusCan* 1991, s. 59–83.

<sup>333</sup> Kwestię realizmu koncepcji *ius matrimoniale* w ujęciu J. Hervady, a mianowicie immanencję prawa w stosunku do międzyosobowej rzeczywistości małżeństwa, ukazują — G.J. Errázuriz: *Essenza del matrimonio e sistema giuridico matrimoniale*. *Apol* 2002, s. 597–609; F. Puig: *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico*. Pamplona 2004; Idem: *Realismo jurídico e dottrina canonistica contemporanea sull'essenza del matrimonio*. *IusEcc* 2004, s. 433–453. Z kolei zbieżność tej koncepcji ze współczesnym Magisterium podkreśla J. Carreras: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II...*, s. 774–782; Idem: *Il „bonum coniugum”...*, s. 122–124.

<sup>334</sup> Zob. J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 23–31.

<sup>335</sup> Należy zaznaczyć, że nad treść pierwotnego logionu Rdz 2, 24 J. Hervada przedkłada jego wersję sformułowaną przez Chrystusa w Mt 19, 6: *El texto citado (Gen 2, 18–24) muestra que por la unión matrimonial el varón y la mujer serán una sola carne, „una caro”. El adjetivo „una” tiene notable fuerza, pues equivale a unidad, a única, a „una sola”. Manifiesta, pues, una unidad (por eso hay autores que usan la expresión „unitas carnis”; nunca „unito carnis”); pero una unidad de dos: unidad siendo dos. La idea de unidad está todavía más resaltada en Math 19, 5–6 (...). Dos en una sola carne; ya no son dos, sino una sola carne* — ibidem, s. 27.

<sup>336</sup> Tu J. Hervada, oparłszy się na znanym *passusie* teologii Pawłowej Ef 5, 22–33 — nie tracąc z oczu istotnych przymiotów: jedności i nierozzerwalności — nawiązuje do analogii małżeństwa: mąż/zona — Chrystus/Kościół. Uzupełnieniem wspomnianej interpretacji chrystologicznej jest analiza paralel między Rdz 2, 24 i Janowym *Et Verbum caro factum est* (J 1, 14): ¿Qué significa „carne” en Gen 2, 24? No puede significar un acto transeunte, una acción, porque de ellos no es predicable la indisolubilidad, que Cristo mismo atribuye a la „una caro”. Esta „una caro” es el matrimonio, como unión constituida por un vínculo perpetuo. Según la exégesis común, que los cónyuges forman „una caro” quiere decir que forman como una sola persona, de modo semejante a como Cristo y la Iglesia constituyen el „Corpus mysticum Christi”. Esta semejanza entre la unión de Cristo con la Iglesia y la unión de marido y mujer es una enseñanza constante de los teólogos y canonistas, basada en Eph 5, 22–33 y en la tradición patristica; (...) A esta interpretación lleva asimismo la relación que, en base a Eph 5, 22–33, ha establecido

kają całość teorii małżeństwa, którą głosi J. Hervada<sup>337</sup>, że nie waha się on wyciągnąć z niniejszego faktu ostatecznych wniosków. Toteż — co charakterystyczne — gdy po promulgacji KPK 1983 przychodzi mu się odnieść do ważkich słów kan. 1055 § 1: (...) *totius vitae consortium*, stawia sprawę jasno: każda interpretacja tej formuły, która nie zgadza się z *una caro*, okaże się nietrafna i potencjalnie stanowić będzie źródło błędów<sup>338</sup>.

Cóż zatem w sensie prawnym oznaczają słowa Chrystusa odwołującego się do „początku”: „(...) już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem”?<sup>339</sup> Jak rozumieć istotę małżeństwa i jej korelację z konstytutywnym aktem przy mierza (*consensus matrimonialis*) — szczególnie w perspektywie, zakorzenionej w tradycji, „zintegrowanej” koncepcji *finis matrimonii*? I wreszcie: w jaki sposób owe fundamentalne założenia rzutują na rozpoznanie istotnych elementów małżeństwa?. Adekwatne podejście do tych kwestii wprost dyktuje wymóg uwzględnienia głównych wyznaczników „pampeluńskiej” koncepcji *matrimonium canonicum* w jej historycznym rozwoju<sup>340</sup>.

Pierwszoplanowa w matrymonialistyce J. Hervady optyka *matrimonium in facto esse*, implikowana wzorcową *una caro*, zawiera postulat postrzegania małżeństwa (*unidad en la naturaleza*) jako związku sprawiedliwości<sup>341</sup> między dwojgiem osób w ich wzajemnej kondycji małżeńskiej („bycia mężem”, „bycia żoną”), czyli innymi słowy: zakotwiczonego w *ius naturale*<sup>342</sup> instytucjonalnego węzła praw-

---

*constantemente la doctrina entre Gen 2, 24 y Jo 1, 14. En ambos casos, „caro” significa exegéticamente „hombre” (...) y si científicamente la „caro” de Jo 1, 14 hay que traducirla por „naturaleza humana” (el Verbo asumió naturaleza humana), de modo „semejante”, no igual, la „una caro” de Gen 2, 24 nos parece que alude a una unidad en las naturalezas. Dos naturalezas, complementarias en virtud del sexo, se unen entre sí en una unidad, aquella unidad a la que están llamadas por su recíproca complementariedad — ibidem, s. 28—29.*

<sup>337</sup> Znamienny pozostaje tytuł ostatniego „podsumowania” całego dorobku naukowego mistrza z Pampeluny w dziedzinie *ius matrimoniale* — J. Hervada: *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*. Pamplona 2000. Podobny zbiór ukazał się w przekładzie włoskim — I d e m: *Studi sull'essenza del matrimonio*. Milano 2000.

<sup>338</sup> I d e m: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 66.

<sup>339</sup> Mt 19, 6; zob. KDK, n. 48.

<sup>340</sup> Toteż nie sposób pozostać przy samych ideach (treściach) zawartych we wcześniej cytowanym „klasycznym” dziele J. Hervady. Dodajmy, że ewolucję głoszonej przezeń doktryny małżeńskiej wiarygodnie potwierdzają najnowsze studia — F. P u i g: *Realismo glurlico e doctrina...*, s. 434—435.

<sup>341</sup> Por. C. J. Errázuriz: *La capacidad matrimonial...*, s. 636—637.

<sup>342</sup> Tu znajduje wyraz „personalizm” i „racjonalizm” fundamentalnego podejścia J. Hervady do samego prawa (*una „lex matrimonii”, que es ley natural*): prawo małżeńskie jako rzeczywistość relacyjna jest immanentnie (genetycznie) związane z porządkiem osobowym (*conforme a la estructura ontológica de la persona humana*), którego determinantę stanowi naturalne zróżnicowanie płciowe (*inclinatione naturae*) — J. Hervada: *Obligaciones*

nego<sup>343</sup>. Tak oto w pełnym świetle ukazuje się *specificum* wyróżniające małżeństwo spośród innych wspólnot ludzkich, a zarazem jeden z filarów prezentowanej koncepcji małżeństwa, podjęty i rozwijany przez wszystkich przedstawicieli kierunku. Jest nim seksualność w bipolarnym zróżnicowaniu duchowo-cielesnej struktury ontologicznej *personae humanae*, a mianowicie: męskość i kobiecość. Tylko i wyłącznie w ich naturalnej komplementarności, a ściśle: jednoczącej i operatywnej sile przyrodzonych *inclinationes naturales* (celowość struktury męskiej i żeńskiej)<sup>344</sup> — podjętych oraz zintegrowanych w *amor*

*esenciales del matrimonio...*, s. 72. Stanowisko mistrza szkoły hiszpańskiej ukazuje syntetycznie C.J. Errázuriz: *Se il diritto è ciò che è dovuto a una persona da un'altra in giustizia, secondo la classica definizione romana di giustizia come „constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi” (Digesto, 1, 1, 10), nella quale il diritto è visto come oggetto della giustizia, allora l'aspetto giuridico è costitutivo ed essenziale della relazione matrimoniale. La peculiarità di questa relazione risiede giustamente nel suo oggetto, che sono le stesse persone del coniugi in quanto tali. Il giusto matrimoniale (...) sono le persone del marito e della moglie nella loro reciproca condizione di coniugi. Sono loro che si appartengono reciprocamente senza perdere per questo la loro intrasferibile libertà e responsabilità personale, ossia senza trasformarsi in oggetto dell'altra parte — C.J. Errázuriz: Verità del matrimonio indissolubile e giustizia. IusEcc 2001, s. 587—588; por. też Idem: Essenza del matrimonio..., s. 605; J. Carreras: Commento al discorso di Giovanni Paolo II..., s. 775. Dodajmy, że ogólną wizję prawa jako „tego, co jest słuszne, czyli sprawiedliwe”, J. Hervada dopełnia programowym sprowadzeniem prawa naturalnego do konkretnego: *La legge naturale è sempre un giudizio deontologico che nasce in relazione ad una situazione concreta — J. Hervada: Introduzione critica al diritto naturale. Milano 1990, s. 158; por. Idem: Il diritto naturale nell'ordinamento canonico. IusEcc 1989, s. 493—508. Pogłębiane studia nad niniejszą koncepcją prawa — C.J. Errázuriz: Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Verso una Teoria Fondamentale del diritto canonico. Milano 2000; por. też G. Lo Castro: Tre studi sul matrimonio. Milano 1992.**

<sup>343</sup> Należy zauważyć, iż w tak nakreślonej perspektywie J. Hervada długo podtrzymywał tradycyjny model prawnej struktury małżeństwa: *Esta noción me atrevería a definirla con los siguientes rasgos: 1. El matrimonio es una unidad en las naturalezas que comporta una comunidad de vida y amor. 2. El principio formal del matrimonio es el vínculo jurídico. 3. Este vínculo se caracteriza y discierne por los tres bienes del matrimonio: ordenación a la prole, unidad e indisolubilidad — J. Hervada: Elección sobre la esencia del matrimonio..., s. 481; Idem: Studi sull'essenza del matrimonio..., s. 271. Na jednoznaczne usytuowanie „dobra małżonków” w tej strukturze kanonista zdecydował się dopiero w cytowanym już artykule — *Obligaciones esenciales del matrimonio...* (1991 r.).*

<sup>344</sup> *Siendo la virilidad y la feminidad dos estructuras accidentales de la naturaleza humana, y siendo complementarias en el orden de determinados fines de la especie (principalmente la generación y educación de los hijos), existe en el varón y en la mujer una mutua inclinación a unirse en una unidad primaria y básica, como tendencia o llamada a la integración de la dualidad en la unidad. Por eso la atracción mutua es una tendencia natural, una fuerza unitiva inherente a la propia naturaleza (podkr. — J.H.) — J. Hervada, P. Lombardía: El Derecho..., s. 26.*

*coniugalis*<sup>345</sup> — ujawnia się m a ł ż e ń s k o ść każdej z nich. Akcentując różnicę między małżeństwem a życiem małżeńskim<sup>346</sup>, promotor niniejszych idei konkluduje: „Jedność w naturze powstaje przez węzeł prawny wzajemnej partycypacji i komunikacji w męskości i żeńskości — rozumianych jako jednolita struktura, duchowo i cielesnie zróżnicowana — na której mocy mężczyzna i kobieta czynią się wzajemnie współposiadaczami. Owo współposiadanie sprawia, że każdy z małżonków uczestniczy — prawnie, nie ontologicznie (co niemożliwe, bo musiałoby oznaczać utratę indywidualności — A.P.) — w panowaniu (*dominio*) drugiego nad własnym bytem, które wynika z faktu bycia osobą. Jest przy tym oczywiste, iż rzeczne uczestnictwo pozostaje ograniczone do żeńskości i męskości. (W takiej to »przestrzeni« antropologicznej — A.P.) małżeństwo, zanim staje się związkiem w działaniu: w życiu i miłości, zostaje ukonstytuowane jako naturalny węzeł prawny”<sup>347</sup>.

Myśl J. Hervady zyskuje dodatkową klarowność i „personalistyczną” siłę wyrazu w interpretacjach jej wybitnych kontynuatorów. Interesującą odpowiedzi na pytanie, co wynika z faktu, że *vinculum iuridicum* stanowi samą substancję (*quidditas*) małżeństwa, udziela P.J. Viladrich. Jego zdaniem, węzeł jawi się jako „to, co łączy” mężczyznę i kobietę (męża i żonę) — jest zasadą jednoczącą, dzięki której byt i życie małżonków stają się jednym („para zjednoczona”). Jeśli osoby komunikują się na różnych poziomach „otwarcia” i „bycia dla drugiego”, to owa specyficzna komunikacja małżeńska swe najgłębsze podstawy znajduje w seksualności. Jej dynamizm („siła jednocząca”), zakotwiczony w dialektyce płciowego dopełniania się nupturientów, dotyczy dwóch wymiarów — nader oryginalnych, bo zarezerwowanych dla małżeńskiej *communio personarum*. Z jednej strony chodzi o zjednoczenie dwojga osób przeciwnej płci w tym intymnym wymiarze egzystencji, w którym „ona” i „on” pozostają panami własnej płciowości. W ten sposób zgodnie z dialektyką komplementarności płciowej rodzi się wzajemna współprzynależność: żona oddaje się mężowi i przyj-

<sup>345</sup> J. Hervada mocno podkreśla, że miłość małżeńska rodzi się w ścisłym związku z ontologią osoby ludzkiej. To zaś oznacza, że prawo naturalne określa „porządek miłości” (*una ley natural que rige el dinamismo de la comunicación amorosa conyugal*). Innymi słowy, *amor coniugalis* „zakorzenia się w kondycji osobowej małżonków, czyli w sensie i celowości struktury męskiej i żeńskiej” — J. Hervada: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 69–70.

<sup>346</sup> Zob. ibidem, s. 61–65.

<sup>347</sup> Idem: *Studi sull'essenza del matrimonio...*, s. 275. W innym miejscu tę charakterystyczną myśl J. Hervada wyraża następująco: *El matrimonio comporta una relación de coparticipación y coposesión en las potencias naturales del sexo, en cuya virtud cada cónyuge participa del dominio del otro sobre su propio ser y se hace como parte del otro, siendo todo ello (...) a la virilidad y la feminidad, esto es, a las potencias naturales del sexo* — Idem: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 67.



muje go tak, jakby chodziło o jej własną osobę (i na odwrót)<sup>348</sup>. Z drugiej strony tę intymną współprzynależność i współpartycypację dopełnia „źródło prokreacji ludzkiej”: nupturienci w ramach jedności małżeńskiej ofiarowują sobie wzajemnie dar prokreacji (i wychowania)<sup>349</sup>. Jednym słowem, „ogromna siła komunii tkwiąca w komplementarności ludzkiej płciowości pozwala na ustanowienie intymnej wspólnoty oraz zrodzenie i wychowanie dzieci, na sposób bycia i współżycia we wspólnocie z tytułu sprawiedliwości. (...) Zasada więzi, przez którą bycie jeden (!) drugiego i życie tą współ-przynależnością stanowi ich wspólną tożsamość, a przez to ich wzajemne prawo i należność, jest węzłem z tytułu sprawiedliwości, czyli węzłem prawnym”<sup>350</sup>.

Prowadzona z konsekwencją w czołowym ośrodku hiszpańskiej kano-nistyki rekonstrukcja (rewitalizacja) tradycyjnej nauki *de matrimonio* niezmiennie uwypukla *vinculum iuridicum* jako formalną zasadę małżeństwa<sup>351</sup>. Stanowiąc substancjalne jądro związku mężczyzny i kobiety, ów węzeł nadaje prawdziwą tożsamość „małżeńską” wszystkim elementom struktury *matrimonium canonicum*, a mianowicie: wspólnocie losu i biografii (*consortium*), istotnym przymiotom, celom oraz sakramentalności<sup>352</sup>. W takiej oto perspektywie solidne podstawy zyskuje idea, prokla-

<sup>348</sup> „Dla męża kobiecość jego żony jest tak jego własna, jak wcześniej należała do niego jego męskość, a dla żony męskość jej męża jest tak jej własna, jak wcześniej przynależała do niej jej kobiecość, tak iż jako mężczyzna i kobieta już nie przynależą do siebie samych, lecz wspólnie ustanowili współ-przynależność jako współ-tożsamość należną ze sprawiedliwości. Zasada wiążąca małżeństwa, natury prawnej, polega na byciu jeden drugiego (!), a przez to, na należeniu się jeden drugiemu (!)” — P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 296.

<sup>349</sup> Ibidem, s. 293—294.

<sup>350</sup> Ibidem, s. 294—295. Podsumowując swój wywód, P.J. Viladrich dodaje: „Poprzez węzeł małżeński oboje nupturienci konstytuują się we współ-przynależność z tytułu sprawiedliwości, przy czym ich nowa tożsamość jest prawdziwym wzajemnym prawem i należnością. »Być wzajemną współ-przynależnością jako prawo i obowiązek« to węzeł małżeński, a jego zasada formalna jest natury prawnej: należenie do siebie nawzajem, będąc jeden drugiego (!). Oddając i przyjmując własną współ-przynależność jako wspólne dobro, współ-formują się, przechodząc od dwoistości należenia tylko do siebie samych, w nowy sposób bycia, czyli tożsamość: mąż jest mężczyzną, który należy do swej żony, a żona jest kobietą, która należy do swego męża. W konsekwencji węzeł małżeński jest zasadą jednoczącą, przez którą oboje małżonkowie posiadają wspólną istotę: współ-przynależność w sprawiedliwości jako współ-tożsamość życia. Dlatego węzeł małżeński jest najbardziej istotnym i podstawowym dobrem wspólnym, które dzielą małżonkowie jako tacy. Ściśle biorąc, jest dobrem substancjalnym konstytutywnym ich tożsamości małżeńskiej” — ibidem, s. 295.

<sup>351</sup> J. Hervada: *Studi sull'essenza del matrimonio...*, s. 271.

<sup>352</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 296—297; Idem: *L'habitat primario della persona in una società umanizzata*. „Anthropotes” 1988, s. 178—179; J.I. Bañares: *El matrimonio: en torno a la esencia, propiedades, bienes y fines*. IusCan 1994, s. 444—445, 454—455.

mowana w fundamentalnej tezie „pampeluńskiej”: przedmiotem konsensu (*matrimoniale foedus*) są osoby nupturientów w ich małżeńskości<sup>353</sup>.

Nie sposób przecenić doniosłości tej konstatacji<sup>354</sup>, zwłaszcza jeśli wyakcentować *in extenso* jej walor epistemologiczny. Otwierając szerszy horyzont poznawczo-interpretacyjny, unaocznia ona niewystarczalność optyki *esse* małżeństwa, by analizowany kierunek badań nad *ius matrimoniale* w pełni „odnalazł się” w nurcie odnowy, „stygmetyzowanym” przez personalizm chrześcijański Vaticanum II. Jeśli bowiem usytuowanie niniejszej wypowiedzi J. Hervady (wraz z całą podbudową teoretyczną) w samym centrum odnowionej nauki o małżeństwie nie budzi wątpliwości, to — mimo wszystko — biblijna *una caro*, odczytywana przez pryzmat „zasady personalistycznej”, a co za tym idzie, zgodnie z hermeneutyką „daru osoby”<sup>355</sup>, wydaje się czymś więcej niż samą tylko „jednością w naturze”<sup>356</sup>. Nie jest przeto bez znaczenia fakt, że w harmonijnym uzgodnieniu dwóch płaszczyzn małżeństwa kanonicznego: *in fieri* oraz *in facto*

<sup>353</sup> J. Hervada: *Studi sull'essenza del matrimonio...*, s. 287–289; por. J. For-nés: *Derecho matrimonial canónico*. Madrid 1990, s. 100–103; J.I. Bañares: *Comentarío al c. 1057*. In: *Comentarío exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 3/2. Pamplona 2002<sup>3</sup>, s. 1064–1065.

<sup>354</sup> Zob. J. Carreras: *L'antropologia e le norme di capacità per celebrare il matrimonio. (I precedenti remoti del canone 1095 CIC '83)*. IusEcc 1992, s. 134–135; R. Bertolino: *Matrimonio canonico e bonum coniugum...*, s. 91–92; C. Burke: *L'oggetto del consenso matrimoniale...*, s. 47; W. Góralski: *Przedmiot kanonicznej zgody małżeńskiej*. ŚSHT 2001 (tom specjalny, dedykowany ks. prof. dr. hab. Remigiuszowi Sobańskiemu), s. 180–182.

<sup>355</sup> Zob. pkt 1.2.3.

<sup>356</sup> Wyraźne pierwszeństwo perspektywy *matrimonium in facto esse* w matrymonialistyce J. Hervady (szczególnie w ważnym okresie przedkodeksowym) daje asumpt do formułowania wątpliwości, czy „programowa” dbałość kanonisty o zgodność z tradycją doktrynalną *de matrimonio* pozwala mu całkowicie odrzucić neoscholastyczne traktowanie osoby w sensie utylitarystycznym i instrumentalnym — jako podporządkowanej *ordinatio ad fines*. Podobne wątpliwości i uwagi krytyczne zgłosił J. Carreras (skądinąd entuzjasta myśli J. Hervady). Jego zdaniem, nawet stwierdzenie, że przedmiotem przymierza małżeńskiego są mężczyzna i kobieta w ich „małżeńskości” — jakkolwiek prawdziwe — niesie z sobą ryzyko błędnego mniemania, jakoby przedmiotem konsensu była zwykła wymiana „męskości” i „kobiecości” (*la coniugalità o la sessualità non sono propriamente oggetto del patto coniugale*) — J. Carreras: *L'antropologia e le norme...*, s. 134–135. To wrażenie pogłębia jeszcze — drugoplanowe i jakby wtórne w głównym dziele J. Hervady — określenie samego *matrimoniale foedus*: *El pacto conyugal es el origen de los derechos y deberes conyugales, en el sentido de ser la causa de su paso a la existencia, pero no su raíz y su fuente, pues la raíz y fuente de las situaciones jurídicas conyugales es la dimensión de justicia de la estructura ontológica de la persona humana y de la relación ontológica que une al varón y a la mujer* (podkr. — J.H.) — J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 181.

esse<sup>357</sup>, znakomitą rolę do odegrania ma w omawianej koncepcji miłość małżeńska. To w kontekście *amor coniugalis* rysuje się prymat i nader pożądana preferencja optyki przymierza (*foedus amoris*), która nadaje „pampeluńskiej” matrymonialistyce wymiar *par excellence* personalistyczny<sup>358</sup>.

Konstytutywne „przymierze małżeńskie” jako dobrowolny akt osobowego oddania się i przyjęcia nupturientów angażuje całą ich naturalną zdolność do miłości<sup>359</sup>. Według J. Hervady zawarcie małżeństwa wiąże się z wyrażeniem integralnej oraz definitywnej decyzji ustanowienia pełnej relacji miłosnej. *Consensus matrimonialis* w tym ujęciu to „decyzja kochania”, ponieważ źródłem przymierza nupturientów jest zakorzeniona w woli miłość wyboru (*dilectio*)<sup>360</sup>. Konsekwentnie, należy przyjąć, że „związek małżeński, mając swą przyczynę w dobrowolnym akcie konsensu, [od początku — A.P.] suponuje miłość, która pozostaje zdominowana przez wolę. (...) Miłość ta — zdolna do zobowiązania się — w przymierzu małżeńskim faktycznie się zobowiązuje (*amor comprometido*)”<sup>361</sup>. Tak oto ujawnia się ewidentna tożsamość wymogów sprawiedliwości *in matrimonio* z imperatywem miłości należytej<sup>362</sup>, który ma swe źródło w akcie przymierza małżeńskiego (*compromiso de amor*)<sup>363</sup>. *Amor coniugalis*, pozostając w ścisłej relacji z ontologiczną strukturą osoby ludzkiej, immanentnie określa porządek prawny małżeństwa kanonicznego: *Lex matrimonii est lex amoris coniugalis*<sup>364</sup>.

<sup>357</sup> Zob. P.J. Viladrich: *Matrimonio y sistema matrimonial de la Iglesia. Reflexiones sobre la misión del Derecho matrimonial canónico en la sociedad actual*. IusCan 1987, No 54, s. 531–534; A. Bernárdez Cantón: *Compendio de Derecho matrimonial canónico*. Madrid 1991<sup>7</sup>, s. 22, 111–112.

<sup>358</sup> Por. J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 121–126.

<sup>359</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 125. W tym kontekście J. Hervada, stawiając kropkę nad „i”, stwierdza: *Podemos, pues, concluir diciendo que la ley natural es el orden del amor conyugal* — J. Hervada: *Diálogos sobre el Amor...*, s. 118.

<sup>360</sup> J. Hervada: *Diálogos sobre el Amor...*, s. 74–76; *Idem*: *Libertad, naturaleza y compromiso...*, s. 106–109.

<sup>361</sup> *Idem*: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 70–71.

<sup>362</sup> W tym miejscu teoria J. Hervady, bodaj najbardziej, zbliża się do Jana Pawła II naku o małżeństwie — por. J. Carreras: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II...*, s. 777–781.

<sup>363</sup> J. Hervada stwierdza z naciskiem, że „przeciwstawienie: miłość — prawo, które ustalił teoretycy wolnej miłości lub które na ogół napotykamy w niektórych filozofiach prawa, jest efektem rozumienia miłości jako uczucia lub jako woli pasywnej; w tym przypadku jest rzeczą oczywistą, że miłość nie jest ujęta przez prawo. Wszelako [prawdziwa — A.P.] miłość małżeńska to *dilectio*, miłość wyboru lub wola miłowania” — J. Hervada: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 72.

<sup>364</sup> J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho...*, s. 128–129. Ów ważki fragment doktryny małżeńskiej pogłębiają — P.J. Viladrich: *La familia de fundación matrimonial*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacio-*

Dopiero kontekst „przymierza miłości” pozwala we właściwym i w pełnym świetle widzieć celowość instytucjonalnej „jedności dwojga”, która jawi się jako przynależna osobom małżonków: mężczyźnie (mężowi) i kobiecie (żonie), potencjalność<sup>365</sup>, czyli innymi słowy, zakorzeniona w naturze *vis unitiva et operativa*<sup>366</sup>, o niepowtarzalnym profilu dynamiczno-historycznym<sup>367</sup>. Nie inaczej — konkluduje J. Hervada — „mężczyzna pojmuje wymiar potencjalnego ojcostwa, a kobieta wymiar potencjalnego macierzyństwa. Owszem, otwarcie się na dzieci polega na kochaniu drugiej osoby w aspekcie potencjalnego ojca lub matki; podobnie — zamknięcie się na dzieci jest nastawieniem odrzucającym wymiar potencjalnej płodności drugiego”<sup>368</sup>.

Trudno nie zauważyć, że główne tezy analizowanego kierunku (należyście zinterpretowane!), które ponad wszelką wątpliwość czerpią ze skarbca najlepszej tradycji, wykazują dużą zbieżność z magisterium papieskim Jana Pawła II o małżeństwie<sup>369</sup>. Rację ma wytrawny analityk i znawca problematyki małżeńskiej P. Moneta, kiedy zauważa, że wyznacznikiem wspomnianego magisterium jest wysiłek zogniskowania (scalenia) bogatej i kompleksowej rzeczywistości małżeństwa wokół prawdy o miłości małżeńskiej. W konstytutywnym osobowym darze daje ona — w przymierzu — początek niezwyklej komunii osób (*una caro*), która potencjalnie jest komunią rodzicielską<sup>370</sup>. Taki też — zdaniem P. Monety — „wzorcowy” obraz małżeństwa-rodziny (*realità unitaria*) odzwierciedla personalistyczny nurt w matrymonialistyce, kiedy zgodnie z nakreślonym

---

*nal de Teologia de la Unversidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 354–402; C.J. Errázuriz: *El matrimonio como conjunción entre amor y derecho en una óptica realista y personalista*. „Scripta theologica” 1994, s. 1021–1038; Idem: *Verità del matrimonio...*, s. 580–587.

<sup>365</sup> „Zważywszy na fakt, że mężczyzna i kobieta mają naturalną strukturę ontologiczną, której dynamizm podporządkowuje się naturalnym celom, prawdziwa miłość małżeńska polega na kochaniu drugiego według tej naturalnej struktury i według tych celów. W ten sposób autentyczna miłość małżeńska rozciąga się na cele” — J. Hervada: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 72.

<sup>366</sup> STh I, q. 20, a. 1.

<sup>367</sup> Zob. J. Hervada: *Libertad, naturaleza y compromiso...*, s. 100–103.

<sup>368</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>369</sup> Chodzi przede wszystkim o papieskie nauczanie o rodzinie (małżeństwie) w latach dziewięćdziesiątych XX w., przede wszystkim w liście do rodzin *Gratissimam sane* (1994 r.) i encyklice *Evangelium vitae* (1995 r.).

<sup>370</sup> W ocenie kanonisty charakterystyczny jest tu następujący fragment z listu *Gratissimam sane*: „Logika bezinteresownego daru wkracza w ich życie, kiedy mężczyzna i kobieta w małżeństwie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie przyjmują jako »jedno ciało« i jedność dwojga. Bez tej logiki małżeństwo byłoby puste. Komunia osób na tej logice zbudowana staje się komunią rodzicielską” — Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 11.

„programem” prezentuje zintegrowany obraz celowości małżeńskiej wedle — aktualnego także na poziomie *substantia matrimonii* — hasła: *reductio ad unum*<sup>371</sup>.

### 3.1.2.2. W świetle „unitarnej” celowości małżeństwa

Łącząca *vetera et nova* J. Hervady teoria małżeństwa, a szerzej: badania nad *ius matrimoniale*, prowadzone w środowisku szkoły hiszpańskiej, wywierają dziś znaczący wpływ na rozwój kościelnej matrymonialistyki. Co przy tym istotne, programowe skoncentrowanie się twórcy kierunku na zagadnieniach fundamentalnych daje kontynuatorom jego myśli narzędzia (głównie w postaci spójnej i kompetentnej hermeneutyki: metody interpretacji kościelnej doktryny *de matrimonio*), by skutecznie penetrować coraz to nowe obszary badawcze, a nade wszystko szukać rozwiązań niełatwych kwestii szczegółowych. Wypada zgodzić się z opinią, że „koncepcja pampeluńska” — w tak wielu punktach „styczna” ze współczesnym magisterium papieskim o małżeństwie i rodzinie<sup>372</sup> — przynosi odpowiedź na pytania, której adekwatne udzielenie zdaje się przekraczać możliwości innych kierunków, również usytuowanych w szeroko pojętym nurcie myśli personalistycznej.

Pierwszym, który wprost postawił i wsparł argumentami tę hipotezę, jest cytowany już J. Carreras — niebezkrytyczny odbiorca tudzież czołowy kontynuator idei wypracowanych przez mistrza hiszpańskiej matrymonialistyki (J. Hervadę)<sup>373</sup>. Ten wybitny kanonista uznał za kluczową w odnowio-

<sup>371</sup> Tę tendencję „symbolicznie” obrazuje komentarz J. Hervady do kan. 1055 § 1, w którym autor świadomie pomija *bonum coniugum*: *Questo c. stabilisce la finalizzazione del patto matrimoniale alla procreazione e all'educazione del figlio e alla sua elevazione alla dignità di sacramento* (podkr. — A.P.) — J. Hervada: *Il matrimonio* (cc. 1055—1062). In: *Codice di Diritto Canonico. Edizione bilingue commentata*. Ed. P. Lombardía, J.I. Arrieta, L. Castiglione. Vol. 2. Roma 1987, s. 749. Z kolei P. Moneta przytacza — w kontekście szerszej wypowiedzi dotyczącej logiki „daru” małżeńskiego (*che non è né tuo né mio, bensì nostro: nostro figlio*) — znamienne słowa innego przedstawiciela kierunku: „Ani antropologia, ani nauka prawa nie mogą zapomnieć, że męskość i kobiecość obejmują potencjalne ojcostwo i macierzyństwo, jako elementy konstytutywne osoby różnicowanej płciowo” — G. Burke: *L'oggetto del consenso matrimoniale...*, s. 35—36; P. Moneta: *Il bonum prolis e la sua esclusione...*, s. 92—93.

<sup>372</sup> Zob. pkt 1.2.

<sup>373</sup> J. Carreras skutecznie podjął się zadania „zdefiniowania” i udokumentowania różnych stanowisk wpływających na kształt posoborowego prawa małżeńskiego. Owocem tej pracy jest wyodrębnienie, i ukazanie na tle innych kierunków (tendencji) w posoborowej

nym systemie *ius matrimoniale* — a zarazem za „papierek lakmusowy” nadążania za dynamiką *aggiornamento* doktryny małżeńskiej (jeśli zważyć wkład teologiczno-antropologicznej myśli K. Wojtyły-Jana Pawła II) — egzegezę treści normy kodeksowej *de consensu matrimoniali* (kan. 1057 § 2). Czyż nie jest tak, że centralne w niniejszej definicji konsensu usytuowanie formuły: *sese mutuo tradunt et accipiunt*, oparte na autorytecie nauki Ojców Soboru<sup>374</sup>, w recepcji większości kanonistów zostało wyraźnie zaciemnione? — pyta retorycznie J. Carreras. Trudno dziś nie zauważyć skutków opaczego skupienia uwagi na, w rzeczy samej tautologicznym i niepotrzebnym, końcowym sformułowaniu definicji: [...] *ad constituendum matrimonium*. Niestety, efektem takiego podejścia interpretacyjnego, motywowanego nierzadko chęcią zerwania z koncepcją „*ius-korporalistyczną*” (narzuconą przez „ideologię” can. 1081 § 2 w CIC 1917), było zajęcie wcale nieodległej pozycji doktrynalnej, którą da się określić stanowiskiem „*ius-personalistycznym*”<sup>375</sup>. Jej znakiem rozpoznawczym pozostaje — w opinii J. Carrerasa — mocno lansowane w czasie reformy kodeksu rozróżnienie dotyczące treści przymierza małżeńskiego — między przedmiotem: materialnym i formalnym konsensu. O ile tym pierwszym były osoby nupturientów, o tyle węzłowy w całym systemie (*ius matrimoniale*) przedmiot formalny określał obligatoryjną (w konsensie) wymianę praw i obowiązków — już nie „*ius-korporalistycznych*”, lecz „*ius-personalistycznych*”, z głośnym *ius ad vitae communionem* na czele<sup>376</sup>.

---

matrymonialistycze, głównego (zdaniem kanonisty) nurtu personalistycznego, związanego z nazwiskiem J. Hervady. Wyniki tych analiz autor przedstawia w kolejno publikowanych artykułach — J. Carreras: *La norma personalista y las cualidades de la persona*. *IusEcc* 1991, s. 589–623; *Idem*: *L'antropologia e le norme...*, s. 79–150; *Idem*: *Il „bonum coniugum”...*, s. 117–158.

<sup>374</sup> Zob. KDK, n. 48.

<sup>375</sup> Kanonista przywołuje tu stanowiska „*ius-personalistów*”, prezentowane w znanych monografiach — U. Navarrete: *Structura luridica matrimonii...*; O. Giacchi: *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milano 1973; A.M. Abate: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*. Roma–Brescia 1985; F.R. Aznar Gil: *El nuevo Derecho Matrimonial Canónico*. Salamanca 1983.

<sup>376</sup> J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 117–122. Kanonista poddaje krytyce jeszcze inny kierunek wyrosły w opozycji do kontraktualizmu, skupiający kanonistów języka francuskiego. Specyficzna dla tego kierunku jest doktryna teologiczno-prawna, relatywizująca pryncypium nierozzerwalności małżeństwa ze sztandarową ideą tzw. inkonsumacji egzystencjalnej. Głównym kreatorem tegoż „*personalistyczno-indywidualistycznego*” kierunku jest znany kanonista J. Bernhard. Ponieważ podążanie za dyskursem J. Carrerasa przekracza ramy niniejszego opracowania, wypada tu wskazać ważniejsze pozycje bibliograficzne (z okresu kodyfikacji) — J. Bernhard: *A propos de l'hypothèse concernant la notion „consumation existentielle” du mariage*. *RDC* 1970, s. 184–192; *Idem*: *Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui: état de la*

Na tle tak sformułowanych założeń „ius-personalistycznych”, noszących skazę nadmiernego jurydyzmu, zdecydowanie wyróżnia się pozycja doktrynalna J. Hervady. Jej niewątpliwym atutem jest paradygmatyczne umieszczenie na pierwszym planie w przymierzu małżeńskim: *traditio et acceptatio personarum*, w miejsce: *traditio et acceptatio iurium*<sup>377</sup>. Już to stawia kanonistę w gronie luminarzy myśli personalistycznej (bez dodatkowych określeń). Jeśli bowiem dostrzec oczywistą zbieżność intuicji profesora Pampeluny z literą i duchem odnośnego tekstu soborowego<sup>378</sup>, to objawia swe aksjomatyczne oblicze prawda o *stricte* prawnym walorze „daru osoby” w określeniu treści przymierza małżeńskiego (przedmiotu konsensu)<sup>379</sup>, a tym samym — niezawodny klucz do interpretacji kan. 1101 § 2.

Stosownie do tych ustaleń, w czasie reformy prawa małżeńskiego można było — jak ocenia J. Carreras — uniknąć nie tylko przesadnego skoncentrowania na kategorii *i us ad vitae communionem*, lecz także, z góry

---

question. „L'Année canonique” 1971, s. 59–82; I d e m: *Réflexion critique sur l'incapacité morale. Incapacité ou non-consommation existentielle du mariage?* RDC 1975, s. 274–286; I d e m: *Couple et communauté ecclésiale*. RDC 1981, s. 95–106; J. Carreras: *L'antropologia e le norme...*, s. 125–132.

<sup>377</sup> Znamienna jest wypowiedź J. Hervady, dotycząca przedmiotu konsensu, którą wypada tu zacytować: *Non vi è dubbio che i contraenti devono volere il matrimonio, ma come devono volerlo? con un atto di volontà diretto ad istituirlo o con un atto di volontà ordinato all'altro contraente, a prenderlo come coniuge? (...) A me sembra (...) che ciò che vogliono e devono volere i contraenti sia la persona dell'altro nella sua coniugalità* — J. Hervada: *Studi sull'essenza del matrimonio...*, s. 287–288. Wobec tego akt zgody małżeńskiej należy postrzegać w jego prostocie i jedyności: intencja osobowego daru mężczyzny i kobiety (w ich małżeńskości) jest wolą wzajemnego oddania się i przyjęcia — z tym wszystkim, co one implikują, a mianowicie z całokształtem praw i obowiązków małżeńskich (*da questa donazione personale, scaturiscono tutti i diritti e doveri coniugali, ma come conseguenza della donazione delle persone, non come interscambio di diritti e doveri realizzato mediante un contratto sinallagmatico*) — H. Franceschi: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotali dell'anno 1995*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2001, s. 101.

<sup>378</sup> Jak podkreśla J. Carreras, postawa ideowa J. Hervady znakomicie współbrzmi z negatywną odpowiedzią Komisji, rozpatrującej poprawki (Moda) do tekstu Konstytucji „*Gaudium et spes*”, na propozycję zgłoszoną przez 34 Ojców Soboru. Wnosili oni, by newralgiczne słowa 48. numeru Konstytucji: (...) *quo coniuges sese mutuo tradunt et accipiunt*, zastąpić innymi: (...) *quo inter se specifica iura et officia mutuo atque legitime tradunt et accipiunt coniuges* — wobec domniemanej poważnej racji: (...) *objectum consensus matrimonialis non sunt personae („sese”) sed potius actiones personarum; expressio „proprie personae traditio” videtur vitanda* — AS. Vol. 4. Pars 7. Typis Polyglottis Vaticanis 1978, s. 477.

<sup>379</sup> Zob. J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 122–126; I d e m: *L'antropologia e le norme...*, s. 134–137; zob. też C. Caffarra: *La teologia del matrimonio...*, s. 154–156.

skazanych na porażkę, prób redukowania do niej „dobra małżonków” (tzw. personalistycznego celu małżeństwa) — najczęściej w opozycji do „dobra potomstwa” (tzw. celu instytucjonalnego)<sup>380</sup>. Dziś, nie bez zasług papieża „personalisty” Jana Pawła II, podobne błędy można już nazywać po imieniu, a mianowicie: za nieuprawnioną należy uznać każdą próbę takiej autonomizacji celów małżeńskich, która miałaby oznaczać ich dychoomiczne i „konfliktowe” ujęcie. Konsekwentnie, wszelkie propozycje doktrynalne (czy to w kanonistyce, czy w orzecznictwie), godzące się na niniejszą zawężoną, czyli nieadekwatną, interpretację *bonum coniugum* oraz/lub *bonum prolis*<sup>381</sup>, stoją w jaskrawej sprzeczności z faktem istnienia „unitarnego” — tj. naturalnie zespolonego w komplementarną jedność — ukierunkowania małżeństwa: *ordinatio ad fines*<sup>382</sup>. Trafnie ujmuje to znana teza P.J. Viladricha: „Celowość nie jest niczym innym jak samą istotą wspólnoty małżeńskiej widzianą w wymiarze dynamicznym: jest małżeństwem w działaniu”<sup>383</sup>.

W świetle pogłębionej doktryny małżeńskiej Jana Pawła II<sup>384</sup> (i badań J. Hervady, prekursora kierunku) jeszcze więcej dla „integralnego” odczytania formuły: „istotny element małżeństwa” z kan. 1101 § 2, wnosi teza-aksjomat, którą J. Carreras postanowił szczególnie zaakcentować: „Każde

<sup>380</sup> To ostatnie stanowisko poddał kompleksowej krytyce G. Burke w cytowanym artykule: *Die Zwecke der Ehe...* (1995 r.).

<sup>381</sup> Por. J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 153.

<sup>382</sup> W kontekście formuły kan. 1101 § 2: *matrimonii essentiale aliquod elementum*, P. Moneta wyraża opinię: *L'impostazione unitaria, fatta propria dal magistero pontificio, delle due componenti fondamentali dell'unione coniugale, quella unitiva e quella procreativa, deve condurre ad una diversa interpretazione delle formulazioni legislative. Il „bonum coniugum” e la „procreatio prolis” non costituiscono due finalità diverse e distinte, ma un'unica unitaria finalità che permea di sé il „totius vitae consortium”, concorrendo a delineare la fisionomia essenziale. L'esclusione di un „qualche elemento essenziale” non può, di conseguenza, riferirsi all'una o all'altra delle due connotazioni in modo indipendente, ma a quella unitaria realtà del dono sponsale che, indirizzandosi alle persone, le trascende proiettandosi verso una nuova creatura* (podkr. — A.P.) — P. Moneta: *Il bonum prolis e la sua esclusione...*, s. 93–94.

<sup>383</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 306; A. Stankiewicz: *La prole come finalità del matrimonio. Dal can. 1013 § 1 del C.I.C. al can. 1055 § 1 del C.I.C.* 1983. In: *Prole e matrimonio...*, s. 15; por. J.I. Bañares: *Comentario al c. 1055...*, s. 1047–1048.

<sup>384</sup> Za J. Carrerasem i H. Franceschim warto podkreślić otwarcie przez Jana Pawła II w liście *Gratissimam sane* nowej perspektywy „zintegrowanego” postrzegania *bonum coniugum* i *bonum prolis*, a mianowicie perspektywy *bonum familiae* — Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 10–11; zob. też FC, n. 17; J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 155, przyp. 78; H. Franceschi: *Il „bonum prolis” nello stato di vita matrimoniale e le conseguenze canoniche in caso di separazione o di nullità matrimoniale*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 31, przyp. 4.



prawdziwe małżeństwo (od początku) jest już rodziną!”<sup>385</sup>. Jak się okazuje, konstatacja ta w rozumieniu prawnym niesie z sobą ważne implikacje. Otóż naturalna dynamika miłości (oblubieńczego daru osób w przymierzu *amoris coniugalis*) — ujawniająca podwójne skierowanie „wspólnoty całego życia”, precyzyjnie oznaczone w kan. 1055 § 1: *ordinatio ad bonum coniugum* oraz *ordinatio ad bonum prolis* — w rzeczywistości wyraża zawsze *ordinatio ad familiam*<sup>386</sup>. Konsekwencje stąd wynikające bynajmniej nie uzasadniają redukcji struktury teleologicznej „wspólnoty całego życia” do jednego tylko z jej niezbywalnych aspektów<sup>387</sup>. Chodzi raczej o taką — prawdziwie personalistyczną — reinterpretację wymienionych pojęć, w której celowość *bonum coniugum* jest po-

<sup>385</sup> J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 155. W późniejszym opracowaniu kanonista doprecyzowuje swą myśl: *El matrimonio no es la familia (goza de su propia autonomía), pero sí constituye una (la primera) relación familiar* — Idem: *La noCIÓN jurídica de relación familiar*. In: *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento. Pamplona 1997, s. 441; podobnie — zob. P.J. Viladrich: *La famiglia sovrana*. IusEcc 1995, s. 541. J. Carreras ubolewa, że znakomitemu rozwojowi koncepcji interpersonalności *in matrimonio* nie towarzyszyło wystarczające zainteresowanie kanonistyki pojęciem „relacji rodzinnej” mimo inspiracji płynących z nauczania Jana Pawła II: *La dottrina e la giurisprudenza canoniche di questo fine secolo hanno prestato una grande attenzione al concetto di amore coniugale ed a quello della comunione di persone (che è frutto dell'amore). Non c'è stato, invece, un approfondimento parallelo della nozione di „relazione familiare” malgrado l'uso e l'abuso dell'espressione „relazione interpersonale”* (podkr. — A.P.) — J. Carreras: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II...*, s. 780.

<sup>386</sup> H. Franceschi: *Il „bonum prolis”...*, s. 32. To zastrzeżenie wydaje się konieczne, jeśli ujmować koncepcję J. Carrerasa w syntezie: *Anzi, per l'Autore non sarebbe nemmeno corretto indicare il „bonum coniugum” e il „bonum prolis” come fini del matrimonio: più precisamente essi dovrebbero essere considerati come aspetti della „ordinatio ad familiam” dell'istituzione matrimoniale* — P. Bianchi: *La esclusione degli elementi...*, s. 1182.

<sup>387</sup> Taką jednostronność daje się odczytać w koncepcji przedmiotu konsensu, autorstwa C. Burke'a, odwołującej się do tych samych założeń doktrynalnych (typowych dla analizowanego kierunku). Ów znany audytor rotalny i autor licznych prac z dziedziny prawa małżeńskiego konsekwentnie neguje jakiegokolwiek autonomiczne znaczenie prawne *bonum coniugum* (także z tytułu: *Incapacitas!*). Jego zdaniem, Augustyńskie *tria bona* stanowią strukturę podstawową, na której może się rozwijać „dobro małżonków”, jednakowoż ów cel należy stanowczo odróżnić od istoty małżeństwa. Dlatego przedmiot konsensu — zharmonizowany z *bonum coniugum* — wyczerpuje się w woli „wzajemnego oddania: wiernego, dozągonnego, otwartego na prokreację” — C. Burke: *L'oggetto del consenso matrimoniale...*, s. 97–98; dec. z 26 XI 1992 r. c. Burke. RRD 1992, s. 583, n. 13; dec. z 26 III 1998 r. c. Burke. RRD 1998, s. 265, 272, n. 11, 26; zob. też C. Burke: *Il „bonum coniugum” e il „bonum prolis”: fini o proprietà del matrimonio*. Apol 1989, s. 559–570; Idem: *The Object of the Marital Self-Gift as Presented in Canon 1057 § 2*. SCan 1997, s. 403–421; por. P. Bianchi: *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*. IusEcc 2002, s. 670.

strzegana w perspektywie *bonum familiae* i *bonum prolis*, a celowość *bonum prolis* — w perspektywie *bonum familiae* i *bonum coniugum*<sup>388</sup>.

Jak widać, badanie treści przymierza małżeńskiego nie pozwala pominąć kategorii *bonum familiae*, oznaczającej dobro wspólne rodziny, a tym samym autentyczne osobowe dobro każdego z jej członków<sup>389</sup>. Trudno przecież abstrahować od prawdy, że pojęcie niniejsze kompletnie desygnuje oraz scala obie rzeczywistości, tradycyjnie nazywane „celami małżeństwa”<sup>390</sup>. Właśnie tę okoliczność należy mieć przed oczyma, szukając odpowiedzi na pytanie: co wynika z centralnej roli, jaką dobru małżonków nadaje paradygmatyczne usytuowanie daru osoby („norma personalistyczna”)?<sup>391</sup> Podążając za śmiałym dyskursem J. Carrerasa i H. Franceschiego — w harmonii ze współczesnym magisterium papieskim (zwłaszcza encyklik: *Humanae vitae* i *Evangelium vitae*) — wypada podkreślić, że prawnie relewantna „małżeńskość” konkretnego mężczyzny (męża) i konkretnej kobiety (żony) jest „pierwszą relacją rodzinną” i jako taka, pozostaje w strukturalnej relacji do osoby trzeciej (dziecka)<sup>392</sup>. Innymi słowy, wzajemne oddanie/przyjęcie nupturientów w wymiarze ich własnej męskości i kobiecości implikuje wprost dobro potomstwa, a mianowicie otwartość prokreacyjną — przyjęcie potencjalnego ojcostwa i macierzyństwa<sup>393</sup>. I tu dochodzimy do sedna sprawy: w sygnalizowanej perspektywie fenomenologicznej i personalistycznej wymiar prokreatywno-edukacyjny (*paternità*; *maternità*), realnie obecny w strukturze bytu osobowego nupturientów, okazuje się doniosłym wymiarem samego „dobra małżonków”<sup>394</sup>.

<sup>388</sup> Tę ostatnią optykę *explicitie* zaproponował H. Franceschi, nawiązujący do koncepcji J. Carrerasa i własnych badań orzecznictwa rotalnego — zob. H. Franceschi: *Il „bonum prolis”...*, s. 30–36. Zdaniem kanonisty, komplementarność wspomnianych perspektyw pieczętuje w pełni zrozumiałe milczenie współczesnego Magisterium na temat hierarchii celów: *Se si contempla il matrimonio come realtà sociale e, quindi, si osserva il ruolo che esso svolge a vantaggio della „specie umana”, è l’ordinazione della prole l’aspetto che appare in primo piano; se, invece, il vincolo coniugale è contemplato dalla prospettiva dell’amore coniugale e nel contesto fenomenologico e personalista, è il bene degli sposi ad occupare il centro dell’attenzione. L’ordinazione del matrimonio alla famiglia, ci consente dunque di usare entrambe le prospettive di studio* — ibidem, s. 32.

<sup>389</sup> „Dobrem wspólnym małżonków jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich związku »aż do śmierci«. To dobro obojga jest równocześnie dobrem każdego z nich. Ma z kolei stać się dobrem ich dzieci. Należy do istoty dobra wspólnego, że łącząc poszczególnych ludzi, stanowi zarazem prawdziwe dobro każdego” — Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 10.

<sup>390</sup> H. Franceschi: *Il „bonum prolis”...*, s. 31.

<sup>391</sup> Zob. J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 155–156.

<sup>392</sup> Por. H. Franceschi: *Il „bonum prolis”...*, s. 32, przyp. 12.

<sup>393</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>394</sup> Już w tym kontekście weryfikuje się personalistyczna prawda uwypuklona w obu wzmiankowanych encyklikach: „[...] zasada nierozdzielności znaczeń: jednoczącego i pro-

Jeśli *bonum coniugum* czerpie swe ostateczne uzasadnienie ze „skierowania do rodziny”, to żadną miarą nie jest to uwarunkowane przyszłym, faktycznym posiadaniem naturalnego potomstwa<sup>395</sup>. Jak podkreśla J. Carreras, „*ordinatio ad familiam* pozwala skonstatować, bez cienia wątpliwości, że małżeństwo osób, które nie mogą mieć dzieci — z powodu niemożności fizycznej lub moralnej — ma sens w sobie samym. Wtenczas bowiem małżonkowie zabiegają o wspólne dobro (*bonum coniugum*) w konkretnych okolicznościach osobowych, w jakich się znajdują, a ich miłość — jako że jest (jednocześnie): oblubieńcza i rodzinna — na różne sposoby pozostaje otwarta i płodna w odniesieniu do innych osób (adopcja, troszczenie się o dzieci innych, pomoc innym małżonkom-rodzicom, wolontariat itp.) (podkr. — A.P.)”<sup>396</sup>.

Niemale znaczenie dla praktycznej aplikacji formuły kan. 1101 § 2: (...) *matrimonii essentiale aliquod elementum*, ma współcześnie — nader charakterystyczne dla szeroko pojętej orientacji „pampeluńskiej” — podkreślanie godności i prymatu *bonum proles* (już nie w ujęciach „przed-

kreatywnego aktu małżeńskiego, umożliwia lepsze zrozumienie wzajemnej współzależności *bonum coniugum* i *bonum proles*” — J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 156.

<sup>395</sup> Jak zauważa J. Carreras, „istnienie realne i konkretne dzieci nie jest celem małżeństwa, ponieważ małżonkowie byłiby wówczas zredukowani do kategorii środka czy narzędzia do zrealizowania celu — osiągnięcia dobra zewnętrznego w stosunku do nich (podkr. — A.P.)” — ibidem, s. 154–155.

<sup>396</sup> Nie wolno zapominać o uniwersalnym powołaniu wszystkich małżonków do doskonałości (świętości), a w konsekwencji o tym, że małżonkowie chrześcijańscy są „narzędziami” i „przekaznikami” łaski Bożej — najpierw dla siebie nawzajem, a następnie dla bliźnich. Prawda ta, zdaniem J. Carrerasa, determinuje „soborowe” określenie małżeństwa-rodziny w adhortacji *Familiaris consortio*: „głęboka wspólnota życia i miłości” (KDK, n. 48) — wraz z ukazaniem, co znamienne, obszarów spełniania się małżonków-rodziców chrześcijańskich w „misji: strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości”. Właśnie w tym miejscu adhortacja szeroko nakreśla zadania małżeństwa-rodziny: „1) tworzenie wspólnoty osób; 2) służba życiu; 3) udział w rozwoju społeczeństwa; 4) uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła” — FC, n. 17; J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 155–156. W niniejszej perspektywie doktrynalnej celna jest konkluzja H. Franceschiego, który na kanwie wyroków: dec. z 20 XII 1995 c. Huber (RRD 1995, s. 747–757) oraz dec. z 18 XII 1995 c. Civili (RRD 1995, s. 694–705), podkreśla, że do orzeczenia nieważności małżeństwa potrzeba czegoś więcej niż samej wyraźnej intencji nupturientów nieposiadania potomstwa (np. w sytuacji, gdy mają już dzieci): *È possibile una vera volontà matrimoniale nella quale i coniugi abbiano deciso, nel rispetto della verità del matrimonio e delle relazioni sessuali, di non generare più prole per motivi giustificati. La domanda centrale sarebbe, (...) se al momento della manifestazione del consenso la volontà interna del contraenti era una volontà veramente matrimoniale, nella quale c'è una donazione/accettazione vicendevole in tutte le dimensioni essenziali della mascolinità e femminilità, non in astratto, ma nella situazione concreta del contraenti. (...) Il giudice scorge la verità o la falsità del segno nuziale, sempre alla luce dei principi che informano tutto il sistema matrimoniale della Chiesa* — H. Franceschi: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione...*, s. 102.

miotowo-kontraktualistycznych”, lecz *par excellence* „personalistycznych”)<sup>397</sup>. Prace badawcze, które prowadził H. Franceschi, wykazały, że ten swój niewątpliwy atut analizowany kierunek ujawnia najpełniej w postulatcie sądowej oceny prawdy małżeńskiego „daru osób” i odnoszenia jej wprost do wspomnianej celowości. Ghodzi, innymi słowy, o wielce pożądaną waloryzację „dobra potomstwa” w adekwatnej perspektywie: *bonum familiae* i *bonum coniugum*<sup>398</sup>. Unaocznily to dwa pionierskie orzeczenia rotalne: c. De Lanversin z 15 VI 1994 roku<sup>399</sup> oraz c. Stankiewicz z 22 II 1996 roku<sup>400</sup>, konfrontujące treść formuły *exclusio boni prolis* w „zderzeniu” z trudnymi problemami upowszechniającego się zjawiska prokreacji *in vitro*. Właśnie ten ostatni wyrok (*Romana*) – autorstwa znanego audytora Roty Rzymskiej, wytrawnego znawcy problematyki *bonum prolis*<sup>401</sup>, dał H. Franceschimu asumpt do badania związku zachodzącego między sztucznym zapłodnieniem i wykluczeniem „dobra potomstwa”<sup>402</sup>.

<sup>397</sup> Przykładowo zob. F. Gil Hellín: *El bien del matrimonio y la comunión conyugal*. „Anthropotes” 1992, s. 231–238; por. też A. Stankiewicz: *La prole come finalità...*, s. 22–28.

<sup>398</sup> Głosząc postulat „personalistycznej” reinterpretacji klasycznego pojęcia *bonum prolis* – w zakresie pogłębienia jego treści – kanonista poddaje krytyce te stanowiska doktrynalne w matrymonialistycie, w myśl których potomstwo jako dobro małżeństwa jest czymś „totalnie statycznym”. Już sama paradygmatyczna struktura „daru osoby” *in matrimonio canonico* pokazuje niewystarczalność statycznych ujęć w orzecznictwie, które opierając się na doktrynie św. Tomasza, utożsamiają przedmiot konsensu z „dobrem potomstwa” w formule *proles in suis principiis*. Jeszcze inne sentencje rotalne identyfikują owo „dobro” z tzw. *intento prolis*. Otóż, zdaniem autora, tylko ukazywanie *bonum prolis* jako otwarcia nupturientów na wymiar płodności aktu małżeńskiego, z podkreśleniem nierozdzielności: między płodnością i małżenością (z jednej strony) oraz między dobrem małżonków i dobrem potomstwa (z drugiej), może być dzisiaj adekwatne i odpowiadające „znakom czasu” – H. Franceschi: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione...*, s. 111–112.

<sup>399</sup> RRD 1994, s. 313–323.

<sup>400</sup> RRD 1996, s. 116–140.

<sup>401</sup> Zob. np. wzorcowe wyroki, aplikujące najnowsze Magisterium Kościoła do trudnych kwestii, związanych z problematyką sztucznego zapłodnienia: dec. z 24 III 1988 r. c. Stankiewicz. RRD 1988, s. 184–192; dec. z 26 III 1990 r. c. Stankiewicz. RRD 1990, s. 223–238.

<sup>402</sup> Zob. komentarz do tego wyroku – H. Franceschi: *Il contenuto del „bonum prolis” e del „bonum fidei” alla luce del fenomeno della procreazione artificiale*. IusEcc 1998, s. 241–252; zob. też Idem: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione...*, s. 102–109. Oświeceniu tego tematu autor poświęca także najnowsze opracowanie, w którym dodatkowo kwalifikuje prawnie inne sytuacje zanegowania „wymiaru płodności” w osobowym darze męża i żony (*una volontà positiva di escludere la dimensione feconda della coniugalità*), a tym samym wykluczenia konstytutywnej relacji małżeńskiej. Chodzi o przypadki aborcji, sterylizacji, antykoncepcji – Idem: *Il „bonum prolis”...*, s. 44–54.

Gennym wątkiem doktrynalnym w sekcji *in iure* niniejszego orzeczenia jest jednoznaczne wykazanie bezzasadności *ius ad prolem*<sup>403</sup> — jako rzekomego przedmiotu wykluczenia. Argumentów w tym względzie dostarcza każdy *casus* — niemoralnego i bezprawnego (niweczącego *ius*) — usiłowania przeprowadzenia własnej woli prokreacyjnej w sposób niezgodny z naturą<sup>404</sup>. Ponens słusznie przypomina autorytatywne nauczanie encykliki *Evangelium vitae* (1995): „Rodząc nowe życie, rodzice przekonują się, że dziecko, choć jest owocem ich wzajemnego daru miłości, jest zarazem darem dla obojga — darem, który wypływa z daru”<sup>405</sup>. Nie uszło także uwadze ponensa, że z wypowiedzią tą współbrzmi ważki fragment *Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary „Donum vitae”* (1987): „Małżeństwo nie daje małżonkom prawa do posiadania dziecka, lecz tylko prawo do podejmowania aktów naturalnych, które same przez się służą przekazywaniu życia”<sup>406</sup>. Znakomity sędzia audytor z rozmysłem prowadzi swój dyskurs, korzystając z ustaleń najnowszego magisterium papieskiego<sup>407</sup>. Owszem,

<sup>403</sup> Już w 1988 r. (w przywołanym wcześniej wyroku) ten wybitny audytor — cytując m.in. opinię E. Grazianiego i nade wszystko przytaczając naukę dokumentu Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* (O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania) — zawarł kluczowy *passus*: *At neminem praeterit hanc locutionem esse impropiam, quatenus proles tamquam eventus ordinis naturalis „esse nequit obiectum iuris atque obligationis”. (...) Quin etiam, id genus locutio seu „ius ad prolem” prorsus vitanda est, quia matrimonium, sicut ad rem docet Congregatio pro doctrina Fidei, „minime coniugibus ius confert ad filium habendum, sed ius dat dumtaxat ad actus naturales ponendos, qui per se ad procreationem ordinantur. Verum ac proprium ius ad filium, ipsius filii dignitati atque naturae adversatur. Filius nullo modo aliquid est quod debetur, neque considerari potest ut obiectum proprietatis; ipse potius est donum”* — dec. z 24 III 1988 r. c. Stankiewicz. RRD 1988, s. 186, n. 5; E. Graziani: *Ius ad prolem*. EIC 1951, s. 217; Congregatio pro Doctrina Fidei: *Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda „Donum vitae”* [22 II 1987]. AAS 1988, s. 97, n. II, B, 8. W tym kontekście w pełni uzasadniona jest konkluzja, którą A. Stankiewicz pomieścił w znanym opracowaniu: (...) locutio „ius ad prolem” quae in iurisprudentia interdum apparet, haud dubie vitanda est — A. Stankiewicz: *De iurisprudentia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem* (cc. 1101, § 2 CIC; 824, § 2 CCEO). ME 1997, s. 499.

<sup>404</sup> *Iuxta doctrinam propositam in memorata Instrukcione Congregationis pro DF, ad quam conformari debet praxis administrativa et iudicialis Ecclesiae, illae methodi fecundationis artificialis, etsi homologae, quae in actum deducuntur absque copula coniugali, vel cum copula at adhibitis mediis non licitis, non sunt moraliter licitae; ergo non possunt constituere obiectum conventionis, quae gignat iura vel obligationes iuridicas* — U. Navarrete: *Novae methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*. PRMCL 1988, s. 99.

<sup>405</sup> Jan Paweł II: *Encyklika „Evangelium vitae”* [25 III 1995]. AAS 1995, s. 506, n. 92; por. dec. z 15 XII 1994 r. c. Burke. RRD 1994, s. 719, n. 4.

<sup>406</sup> *Instrukcja „Donum vitae”, n. II, B, 8.*

<sup>407</sup> Zob. również inne cytowane fragmenty wspomnianej encykliki — *Encyklika „Evangelium vitae”* ..., n. 14, 23; dec. z 22 II 1996 r. c. Stankiewicz. RRD 1996, s. 123–125, n. 14–15.

o walorze całej części *in iure* orzeczenia przesadzają już klarowne kryteria epistemologiczno-metodologiczne, w tym „programowe” szukanie dróg przekładu wskazań współczesnej doktryny *de matrimonio* na język prawa, przy jednoczesnym założeniu ciągłości (niezmienności) tradycyjnej doktryny w zakresie *exclusio boni prolis*<sup>408</sup>. Najważniejsze jednak są owoce metodycznie prowadzonego wywodu, które w skondensowanej formie wyraża konkluzja autora wyroku: istotnym elementem małżeństwa i formalnego przedmiotu konsensu jest *principium procreativum*. W przekonaniu A. Stankiewicza niniejsza zasada — mając swe zakorzenie w ontologii osoby ludzkiej (jeśli się odwołać do rzetelnych badań teologicznej antropologii, których autorem jest cytowany F. Gil Hellín) — w sposób „personalistyczny” określa „istotowy wymiar małżeństwa”<sup>409</sup>.

Nie gdzie indziej, lecz właśnie w cytowanym fragmencie H. Franceschi upatruje kwintesencji ideowego przekazu analizowanej decyzji rotalnej, przekazu, który dla sędziego kościelnego stanowić może ważny klucz egzegetyczno-interpretacyjny. Tak jak dotąd w orzeczeniach rotalnych, w kontekście *bonum prolis* mówiło się — nie bez racji — o braku otwarcia na potomstwo jako o wykluczeniu prawa (obowiązku) do aktów małżeńskich w ich komplementarnym znaczeniu: jednoczącym i prokreacyjnym, tak obecnie uzasadniona wydaje się zmiana akcentu. Chodzi mianowicie o wyraziste artykułowanie (*explicite*) wykluczenia daru prokreatywności<sup>410</sup>.

<sup>408</sup> *Communitatis verbis, talis exclusio, ut consensus invalidet, bonum prolis quoad ius et obligationem amplecti debet, non vero prolem „in seipsa” consideratam, seu procreationem effectivam, quae ad matrimonii usum tantum pertinet* (cf. S. Thomas Aquinas, *In IV Librum Sentent., dist. 31, q. 1, a. 3, in c.*), *perspecto quod sterilitas consortium conjugale nec prohibet neque dirimit* (can. 1084, § 3) — dec. z 22 II 1996 r. c. Stankiewicz. RRD 1996, s. 123, n. 13. Autor wyroku stawia sprawę jasno: włączenie *ius ad prolem* do przedmiotu konsensu podważyłoby sens ugruntowanej w tradycji zasady, wedle której „niepłodność ani nie wzbrania zawarcia małżeństwa, ani nie powoduje jego nieważności” (kan. 1084 § 3) — zob. P. Moneta: *Procreazione artificiale e diritto matrimoniale canonico*. „Il diritto di famiglia e delle persone” 1987, s. 1309—1310; P. Maligni: *Tecniche di fecondazione artificiale e diritto matrimoniale canonico*. „Quaderni di diritto ecclesiale” 1998, s. 421; G. Dalla Torre: *L'esclusione della prole e la fecondità assistita*. In: *Prole e matrimonio...*, s. 172—173.

<sup>409</sup> Dec. z 22 II 1996 r. c. Stankiewicz. RRD 1996, s. 124, n. 15; P. Moneta: *Il bonum prolis e la sua esclusione...*, s. 90—91.

<sup>410</sup> *Fino ad oggi sembrava chiaro e indiscusso il contenuto del „bonum prolis”, mettendosi l'accento sull'appertura alla procreazione degli atti coniugali. Le possibilità che sono derivate dalla fecondazione artificiale, esigono l'approfondimento sulla „verità” del matrimonio nei confronti del bene dei figli che (...) vanno intesi come un dono, anziché come un diritto* — H. Franceschi: *Il contenuto del „bonum prolis”...*, s. 246; zob. dec. z 19 X 1995 r. c. Burke. RRD 1995, s. 559—560, n. 9.

Jeszcze dalej idące wnioski pozwala sformułować drugi doniosły wyrok: c. De Lanversin z 15 VI 1994 roku (*Passavien*)<sup>411</sup>. Znany sędzia rotalny poddaje ocenie *in casu* ciekawy splot okoliczności faktycznych, o których dowiadujemy się już z pierwszej części wyroku (*species facti*). Pozwany prowadził bardzo swobodny styl życia, utrzymując bliskie związki z wieloma kobietami, przy czym nie zamierzał ich ani poślubić, ani mieć z nimi potomstwa. W tym celu poddał się chirurgicznemu zabiegowi sterylizacji (*vasectomia*), deponując wcześniej własne *semen* w banku spermy, aby w przyszłości — w razie zmiany zdania — móc ewentualnie mieć dzieci. O swej stanowczej niechęci do ojcostwa i sterylizacji powiadomił powódkę, która zawierając małżeństwo, wiedziała o zdeponowanym nasieniu; dlatego mimo wszystko miała nadzieję na wspólne potomstwo z powodem. Z czasem — po szczęśliwym początku — związek popadł w kłopoty, a potem w kryzys. To spowodowało, że powódka zaczęła tracić wszelką nadzieję na macierzyństwo. Czarę goryczy przełał sam pozwany: pytany przez przedstawiciela banku, czy życzy sobie dalszego przechowywania własnego *semen*, odpowiedział negatywnie, w rezultacie czego nasienie zostało zniszczone. Kiedy powódka dowiedziała się o tym, odeszła, przeprowadziła rozwód, w końcu wniosła o orzeczenie nieważności małżeństwa ob *exclusionem boni prolis ex parte viri*<sup>412</sup>. Ponieważ sędziowie stopnia apelacyjnego nie potwierdzili afirmatywnej decyzji trybunału I instancji, dopiero turnus rotalny<sup>413</sup>, po gruntownym zbadaniu sprawy,

<sup>411</sup> Wyrok ten wzbudził duże zainteresowanie kanonistów, o czym świadczą liczne doń komentarze — K. L ü d i c k e: *Künstliche Befruchtung und Ehegültigkeit. Anmerkungen zu einem nicht alltäglichen Fall*. ÖAKR 1995—1997, s. 155—165; J. W e r c k m e i s t e r: *Les nouvelles formes de procréation et leurs conséquences sur le droit de l'Eglise*. RDC 1995, s. 321—330; F. S a u c h e l l i: *La Rota Romana e la procreazione artificiale*. DrE 1997, No 1, s. 573—580; a ostatnio — M. W e g a n: *Esclusione del „bonum prolis” e fecondazione artificiale*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2005, s. 118—122.

<sup>412</sup> Dec. z 15 VI 1994 r. c. De Lanversin. RRD 1994, s. 313—314, n. 2—4.

<sup>413</sup> Wyrok rotalny (*nota bene* Sygnatura Apostolska nie uczyniła zadość prośbie powódki o wyznaczenie trybunału III instancji w Niemczech: *cum agatur de facti specie nova*) przytacza wątpliwości sędziów II instancji, a zarazem argumentację stojącą za ich negatywną decyzją. *Dubium* dotyczyło możliwości istnienia absolutnej woli wykluczającej potomstwo u pozwanego, skoro złożył on swe nasienie w banku, a zdecydował się na jego zniszczenie dopiero po latach życia w małżeństwie (ślub kościelny — 1979 r.; rozwód — 1986 r.) i po dłuższym namyśle: *Così quanto detto non si verifica proprio, perché tramite la deposizione del proprio sperma, il „conventus” aveva voluto lasciare aperto uno spiraglio per i figli, e perché egli tentava insieme all’„actrix” di determinare esattamente il ciclo mestruale per una eventuale fecondazione, e perché egli si decise per la distruzione del proprio sperma solo dopo anni di matrimonio ed anche soltanto dopo un più lungo tempo di riflessione, facendosi inoltre anche carico di consideravoli spese per la conservazione del proprio sperma in questo tempo del suo matrimonio* — ibidem, s. 323, n. 28. Odnosząc się do tych wątpliwości, De Lanversin w zakończeniu wyroku pisze: *Altera autem ex parte, si attendamus ad formam mentis, hoc in casu, simulantis, haec possibi-*

orzekł nieważność ze wspomnianego tytułu. Węzłowe okazało się stwierdzenie ponensa — nawiązujące do etycznej doktryny Kościoła (zawartej w instrukcji *Donum vitae*) — które wypada przytoczyć w oryginale: *Una etenim ex parte, cum nihil moraliter illicitum, uti seminatio artificialis substitutiva, objectum contractus esse possit, consequitur quod si alterutra vel utraque pars, positivo voluntatis actu, sibi reservat filios procreare adhibitis methodis moraliter illicitis, non praestat verum consensum matrimonialem, ideoque invalide contrahit*<sup>414</sup>.

W komentarzu H. Franceschi zauważa, że ponens w przedstawionym uzasadnieniu decyzji *de nullitate* obrał jedną z dróg wykazania radykalnego rozdzwienku między wolą osobową a prawdziwą wolą małżeńską. Można było wyakcentować prawdę o moralnie niedozwolonych metodach sztucznego zapłodnienia: czy to heterologicznego<sup>415</sup>, czy też homologicznego<sup>416</sup> — jak w omawianej *causa nullitatis matrimonii*. Wtedy rezultatem bezpośredniego zaadaptowania na płaszczyźnie prawnej zasad etyki katolickiej<sup>417</sup> musiała być — skądinąd słuszna — konstatacja, że nupturienci, któ-

---

*litas „si et quatenus in futuro” prolem generandi mere abstracta in mente contrahentis remanebat, ac nullimode ad facultates voluntivas, uti constat, convertebat. Quin Immo, in mente vtri conventi intentio seminationis (anno 1974 peracta) prorsus aliena fuerat ab intentione fecundationis uxoris et cum eadem prolem generandi, quia occursus cum Beata tunc locum ne quidem habuerat; re quidem vera ex actis et probatis juvenes tantummodo anno 1977, occasione paganillum, primum occursum tantummodo habuerant — ibidem, s. 323, n. 29.*

<sup>414</sup> Ibidem.

<sup>415</sup> „Instrukcja rozumie przez wyrażenie sztuczne zapłodnienie lub przekazywanie życia heterologiczne metody podjęte dla uzyskania w sposób sztuczny poczęcia ludzkiego z gamet pobranych przynajmniej od jednego dawcy innego niż małżonkowie złączeni węzłem małżeńskim. Metody te mogą być dwójakiego rodzaju: (1) FIVET heterologiczny: technika podjęta dla uzyskania poczęcia ludzkiego poprzez połączenie w probówce gamet pobranych przynajmniej od jednego dawcy różnego od małżonków związanych węzłem małżeńskim; (2) sztuczna inseminacja heterologiczna: technika podjęta dla uzyskania poczęcia ludzkiego przez przeniesienie do narządów rozrodczych kobiety spermy wcześniej pobranej od dawcy różnego niż małżonek” — Instrukcja „*Donum vitae*”, n. II, przyp. 37.

<sup>416</sup> „Instrukcja rozumie przez wyrażenie sztuczne zapłodnienie lub przekazywanie życia homologicznie technikę podjętą dla uzyskania poczęcia ludzkiego z gamet małżonków. Sztuczne zapłodnienie homologiczne może być dokonane przez dwie różne metody: (1) FIVET homologiczny: technika podjęta dla uzyskania poczęcia ludzkiego poprzez połączenie w probówce gamet małżonków związanych węzłem małżeńskim; (2) sztuczna inseminacja homologiczna: technika podjęta dla uzyskania poczęcia ludzkiego poprzez przeniesienie wcześniej pobranej spermy małżonka do narządów rozrodczych żony” — ibidem, n. II, przyp. 38.

<sup>417</sup> Redaktor wyroku wspiera się tu na autorytecie prominentnego kanonisty U. Navarretego, cytując fragmenty przywołanego wyżej komentarza do Instrukcji „*Donum vitae*”. Dodajmy, że na fundamencie nauki moralnej Kościoła profesor Gregoriano sformułował katalog, skutkujących prawnie, aktów woli przeciwnych naturalnej prokreacji, tzw. *reservationes iuris* — U. Navarrete: *Novae methodi technicae procreationis...*, s. 97–98.



rzy „rezerwują sobie decyzję posiadania dzieci za pośrednictwem metod niemoralnych albo niebezpiecznych dla życia, albo nadzwyczajnych, nie wyrażają prawdziwej zgody małżeńskiej”<sup>418</sup>. Wszelako — zdaniem H. Franceschiego — taki sposób argumentacji nie wydaje się optymalny. Rozpatrywany *casus*, i jemu podobne w orzecznictwie, trudno identyfikować jako problem czysto moralny, czy nawet moralno-prawny. Adekwatnym działaniem ze strony sędziego winno być raczej badanie takiego przypadku w aspekcie *stricto* prawnym (sprawiedliwości). Tu zaś chodzić może wyłącznie o wykazanie istnienia (lub nieistnienia) autentycznego daru osób w zakresie *bonum prolis*, czyli oddania-przyjęcia małżeńskiego wymiaru własnej seksualności przez mężczyznę (męża) i kobietę (żonę), co wypełnia i konkretyzuje ich obopólna wola otwarcia się w aktach małżeńskich (łączyących niezbywalne wymiary: jednoczenia i płodności) na dar nowego życia<sup>419</sup>.

W tym kontekście H. Franceschi rozwija oryginalną diagnozę prawnych skutków sztucznego zapłodnienia, którą wyraża w formule: *p l o d n o ś ć b e z m a ł ż e ń s k o ś c i (fecondità senza coniugalità)*<sup>420</sup>. W trosce o klarowność wyводу kanonista wstępnie różnicuje implikacje kanoniczne wynikające ze sztucznej prokreacji, a mianowicie osobno traktuje przypadki: zapłodnienia homologicznego i zapłodnienia heterologicznego. O ile te pierwsze — jak w przywołanej sprawie o nieważność małżeństwa c. De Lanversin — zasadniczo sytuują się w granicach *exclusio boni prolis*, to te drugie przekraczają niniejszy zakres przedmiotowy, dlatego — niejako z założenia — winny być kwalifikowane jako wykluczenie wierności i jedności małżeńskiej<sup>421</sup>. Rzecz jasna, adekwatne i ze wszech miar pożądane

<sup>418</sup> H. Franceschi: *Il contenuto del „bonum prolis”...*, s. 247.

<sup>419</sup> Ibidem, s. 247–248.

<sup>420</sup> Zob. Idem: *Il „bonum prolis”*, s. 51–54. Tę w szczególności, jak i inne przedstawione tu koncepcje H. Franceschiego dzielają w pełni — A.M. Vega Gutiérrez: *La exclusión de elementos esenciales...*, s. 1260–1264; W. Góralski: *Wykluczenie dobra potomstwa w nowszym orzecznictwie rzymskim*. „Ius Matrimoniale” 2004, s. 130–132.

<sup>421</sup> Zob. H. Franceschi: *Il contenuto del „bonum prolis”...*, s. 245–252. Zbliżone stanowisko w tej kwestii prezentują również A. Stankiewicz, J.J. García Faílde oraz S. Gherro. *Tuttavia le ipotesi della riserva alla fecondazione artificiale eterologa oltrepassano i limiti dell'esclusione del diritto coniugale nell'ambito della „ordinatio ad bonum prolis”, poiché sono contrari „all'unità del matrimonio” ed infrangono già „ius exclusivum” del sposi „a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro” (cfr. Istr. n. II, A, 2–3)* — A. Stankiewicz: *L'esclusione della procreazione...*, s. 162. *La técnica de reproducción artificial asistida tiene incidencia en la nulidad del matrimonio por exclusión del bien de la prole es la h o m ó l o g a, mientras que la técnica de reproducción artificial asistida que tiene incidencia en la nulidad del matrimonio por exclusión del bien de la fidelidad conyugal es la h e t e r ó l o g a. De una y otra trato por separado* — J.J. García Faílde: *Incidencia de las técnicas de reproducción artificial asistida en la exclusión de la prole y de la fidelidad*. In: „Curso de derecho ma-

(w ocenie każdego poszczególnego *casus*) stosowanie kryterium „daru” małżeńskiego każe traktować owe wstępne założenia metodologiczne wyłącznie ramowo i pomocniczo<sup>422</sup>. Natomiast jedno wydaje się niepodważalne: każde sztuczne zapłodnienie, nawet homologiczne<sup>423</sup>, jest przeciwne naturze małżeństwa<sup>424</sup>, ponieważ niweczy u podstaw (*nella sostanza*) wymiar ojcostwa/macierzyństwa w obrębie małżeńskości<sup>425</sup>.

Przedstawione objaśnienie proponowanej formuły: płodność bez małżeńskości, pozwala najpierw przyjąć za w pełni zasadną tezę promotora kierunku J. Hervady, że dziecko zrodzone wskutek sztucznego zapłodnienia homologicznego nie jest w sensie właściwym owocem małżeństwa, tzn. dzieckiem małżeńskim według natury<sup>426</sup>. Tu także leży ostateczna racja nieważności związku, w którym od początku — w efekcie zafałszowanego przymierza (*consensus matrimonialis*) — zostaje wykluczony wymiar naturalnego ojcostwa i macierzyństwa, chociażby nupturienti byli otwarci na potomstwo z zastosowaniem „innych środków niemalżeńskich”<sup>427</sup>. Z kolei

---

trimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 12. Salamanca 1996, s. 270; S. G h e r r o: *Considerazioni canonistiche in tema di fecondazione artificiale*. „Il diritto di famiglia e delle persone” 1987, s. 1206—1209.

<sup>422</sup> Rozważana tu personalistyczna koncepcja małżeństwa jasno pokazuje (o czym będzie jeszcze mowa), że każdy *casus* sztucznego zapłodnienia potencjalnie uderza w samą godność osoby, co może prowadzić do zakwestionowania „dobra małżonków”. W związku z tym H. Franceschi sugeruje (jakkolwiek nie wprost), że przypadki prokreacji heterologicznej należałoby wówczas rozpatrywać, aplikując — tak, jak w przypadku prokreacji homologicznej — formułę kan. 1101 § 1: wykluczenia „jakiegoś istotnego elementu” — H. Franceschi: *Il contenuto del „bonum proles”...*, s. 252; zob. też P. M a l c a n g i: *Tecnica di fecondazione artificiale...*, s. 175; M. W e g a n: *Esclusione del „bonum proles”...*, s. 116—117.

<sup>423</sup> Zob. Instrukcja „*Donum vitae*”, n. II, B, 5—6.

<sup>424</sup> *Foedus coniugale talis est naturae ut eius obiectum sit praeordinatum ex ipsa rerum natura. Ideo contrahentes possunt contrahere vel non contrahere; at, si contrahunt, non possunt configurare proprio arbitrio obiectum contractus. Nec refert quod uterque contrahens sit concors in aliquo elemento essentiali excludendo vel in quacumque re contra substantiam contractus in eum inducenda* — U. N a v a r r e t e: *Novae methodi technicae procreationis...*, s. 99. Warto odnotować, że w opinii niektórych kanonistów klauzula, która znalazła się w kanonie o wiedzy koniecznej do zawarcia małżeństwa: *cooperatione aliqua sexuali* (kan. 1096 § 1) — nieobecna w analogicznej normie can. 1082 § 1 w CIC 1917 — została celowo użyta przez prawodawcę w celu podkreślenia jednoznacznego sprzeciwu Kościoła wobec sztucznej prokreacji — zob. E. V i t a l i, S. B e r l i n g ò: *Il matrimonio nel diritto canonico*. Milano 1994, s. 88.

<sup>425</sup> Zob. H. Franceschi: *Il „bonum proles”...*, s. 53.

<sup>426</sup> J. H e r v a d a: *Escritos de Derecho Natural*. Pamplona 1993, s. 545.

<sup>427</sup> H. Franceschi: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione...*, s. 108—109. Jak zauważa H. Franceschi, w prawnej kwalifikacji przypadków sztucznego zapłodnienia heterologicznego (poważniejszych, i dlatego łatwiejszych w ocenie) punkt wyjścia jest zasadniczo taki sam, jak w diagnozowaniu prokreacji homologicznej. Dopiero „materia” wykluczenia okazuje się szczególna. Chodzi bowiem o radykalne przekreślenie *wyłączności* wy-

o tym, że ojcostwo czy macierzyństwo jako *relacje rodzinne* (*relazione familiari interpersonale*) nie są czystym faktem biologicznym ani nie identyfikują się w sposób konieczny ze zrodzeniem potomstwa<sup>428</sup>, najlepiej świadczy „norma personalistyczna” określająca — w projekcie *matrimoniale foedus* — immanentne wymogi sprawiedliwości (*amore dovuto*). W kontekście owej „normy” otwarcie się nupturientów na płodność wyraża naturę tudzież wewnętrzny imperatyw miłości oblubieńczej<sup>429</sup>. A to oznacza, że mąż i żona, w obopólnej woli ukierunkowania ich związku na *bonum familiae*, gotowi są przyjąć dar nowego życia i nowej odpowiedzialności<sup>430</sup>. Waloryzacja *bonum prolis* w tej perspektywie pozwala wreszcie — jak zauważa Franceschi — adekwatnie zrozumieć i aplikować (w orzecznictwie) formułę z kan. 1055 § 1: *ordinatio ad prolis educationem*<sup>431</sup>.

Implikacje „normy personalistycznej” skłaniają do wysunięcia nie mniej ważnego postulatu uwzględnienia *bonum coniugum* w kwalifikowaniu „pozytywnego wykluczenia wymiaru płodności” ze wzajemnego daru osób w przymierzu małżeńskim (kan. 1101 § 2)<sup>432</sup>. Jak się bowiem okazuje, każde wynaturzenie — *in consensu* — wspomnianego wymiaru *amor coniugalis*, a co za tym idzie — dezintegracja „małżeńskości” w oddaniu się i przyjęciu mężczyzny (męża) i kobiety (żony), destruuje nie tylko „dobro potomstwa”, lecz także „dobro małżonków”<sup>433</sup>. Tę prawdę potwierdzają już, prowadzone od dłuższego czasu w orzecznictwie kościelnym,

---

miarów ojcostwa lub macierzyństwa (współmałżonka), które nie mogą być zastąpione przez nikogo ani nie mogą być przez nikogo dodane z zewnątrz do relacji małżeńskiej: *In questi casi, oltre la scissione della intima unità tra atto matrimoniale e fecondità, tra fine unitivo e fine procreativo, c'è una radicale violazione dell'esclusività della donazione matrimoniale che, se già al momento della celebrazione del matrimonio formava parte del progetto matrimoniale soggettivo, intacca radicalmente lo stesso consenso* — ibidem, s. 109.

<sup>428</sup> *Relazione familiare interpersonale è molto di più della sola procreazione, perché si può dare paternità senza procreazione (come nel caso dell'adozione), così come si può dare generazione con rifiuto della paternità* — Idem: *Il „bonum prolis”...*, s. 40.

<sup>429</sup> Zob. ibidem, s. 40–43.

<sup>430</sup> Zob. FC, n. 14; Jan Paweł II: *Encyklika „Evangelium vitae”...*, n. 92.

<sup>431</sup> H. Franceschi: *Il „bonum prolis”...*, s. 43–44.

<sup>432</sup> Ibidem, s. 48–49.

<sup>433</sup> W tym kontekście H. Franceschi cytuje znaczący fragment nauczania Jana Pawła II: „Logika całkowitego daru z siebie dla drugiego człowieka otwiera ich potencjalnie na rodzicielstwo. W ten sposób małżeństwo ma urzeczywistnić się jeszcze pełniej jako rodzina. Oczywiście, celem wzajemnego daru mężczyzny i kobiety nie jest tylko zrodzenie dzieci, lecz również wzajemna kontynuacja miłości i życia. Trzeba jednak, ażeby została zabezpieczona wewnętrzna prawda tego daru. »Wewnętrzna« to nie znaczy tylko »subiektywna«. »Wewnętrzna« — to znaczy odpowiadająca obiektywnej prawdzie tego i tej, która przekazuje dar. Osoba nie może być nigdy środkiem do celu, środkiem »użycia« — musi być sama celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności» — Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 12.

prawne analizy przypadków: aborcji, sterylizacji i antykoncepcji<sup>434</sup>. Wszelako szczególne znaczenie praktyczne owej *veritas naturae* wyświełają dopiero aktualne badania, dotyczące wpływu sztucznej prokreacji homologicznej na ważność zgody małżeńskiej (jak choćby te, prowadzone na kanwie głośnego wyroku *Passavien: c. De Lanversin*).

Jeśli dziś bronić tezy, że w praktyce kanonicznej (orzecznictwie) nie sposób sprowadzać tak doniosłego pojęcia, jakim jest *humano modo*, wyłącznie do sfery dopełnienia małżeństwa<sup>435</sup>, to argumentów dostarczają z pewnością trudne sprawy sądowe o nieważność małżeństwa, z zapłodnieniem homologicznym w tle<sup>436</sup>. Szczegółowe bowiem analizy takich spraw na płaszczyźnie wykluczeń prowadzą do niebanalnych wniosków. Wśród nich interesująca, ale i ważna, wydaje się konkluzja, że w stosownej aplikacji kan. 1101 § 2 chodzić może nie tyle o wykluczenie samego *bonum prolis*, ile raczej wykluczenie *humano modo* — istotnego elementu małżeństwa, wywodzonego także, jeśli nie przede wszystkim, z *bonum coniugum*<sup>437</sup>. Wszak z wykluczeniem tegoż elementu (nie zaś, jak sądzą cytowani autorzy: z wykluczeniem „dobra małżonków”!) mamy do czynienia wówczas, gdy partner małżeński zostanie potraktowany wyłącznie jako środek do celu, którym jest zrodzenie potomstwa, i to jakimkolwiek sposobem<sup>438</sup>. Uzasadnieniem zaś owej bezpośredniej kolizji z *ordinatio ad bonum coniugum* może być — oczywiste w większości takich wypadków — istotne naruszenie godności osoby ludzkiej polegające na pozbawieniu współmałżonka prawa do ojcostwa czy macierzyństwa na drodze naturalnej<sup>439</sup>. Właśnie w takim kontekście doktrynalnym — tj.

<sup>434</sup> Zob. H. Franceschi: *Il „bonum prolis”...*, s. 44–51.

<sup>435</sup> J.J. Puerto González: *La doctrina del „humano modo”...*, s. 532. Przypomnijmy, że praktyczne wnioski z przyjęcia tej tezy staraliśmy się sformułować w pkt. 3.1.1.2.

<sup>436</sup> Trafnie ujmuje to G. Dalla Torre, kiedy nawiązując do cytowanego już dokumentu Kongregacji do spraw Sakramentów (1986 r.), stwierdza m.in.: *Semmal potrebbe riflettersi, al fine di un più preciso inquadramento della fattispecie „de qua” nella disciplina matrimoniale canonica, sul fatto che il perfezionamento del matrimonio rato a seguito della consumazione, presuppone che l’atto coniugale per sé idoneo alla generazione sia posto „humano modo”. È ben noto che tale requisito è da intendersi, alla luce della „mens legislatoris” e della interpretazione culturale, la libertà fisica e la coscienza psicologica del soggetto che pone in essere tale atto. E tuttavia quell’ „humano modo”, considerato nel contesto delle disposizioni canoniche sul matrimonio, potrebbe anche significare l’esclusione di qualsivoglia artificialità nella formalizzazione tra i coniugi degli atti diretti alla generazione della prole* — G. Dalla Torre: *L’esclusione della prole...*, s. 173; *Congregatio pro Sacramentis: Litterae Circulares...*, s. 78–80.

<sup>437</sup> Por. G. Dalla Torre: *L’esclusione della prole...*, s. 175–176.

<sup>438</sup> Por. S. Gherro: *Considerazioni canonistiche...*, s. 1208–1209.

<sup>439</sup> Por. P. Moneta: *Procreazione artificiale...*, s. 1309; R. Navarro Valls: *Matrimonio y derecho*. Madrid 1995, s. 127; F. Sauchelli: *La Rota Romana e la procreazione...*, s. 577; H. Franceschi: *La giurisprudenza di merito sull’esclusione...*, s. 108.

z podkreśleniem, relewantnego prawnie, jednoczesnego otwarcia się nupturientów na dobra: *bonum coniugum* i *bonum proles* oraz odpowiadające im dwa niezbywalne wymiary aktu małżeńskiego — H. Franceschi swe uwagi do orzeczenia c. De Lanversin z 15 VI 1994 roku zamyka stwierdzeniem: „Ten, kto wcześniej poddał się zabiegowi vasectomii, mógłby — świadomy niemożności prokreacji — zawrzeć ważne małżeństwo, jeśli tylko jego wola w momencie wyrażania konsensu pozostanie otwarta na znaczenie prokreatywne aktu małżeńskiego — być może ze skrucą i z postanowieniem uczynienia czegoś dla zaradzenia swojej sytuacji”<sup>440</sup>.

### 3.1.2.3. Konceptualizacja *elementa essentialia*: istotne prawa i obowiązki małżeńskie

Interesującą propozycję doktrynalną, która organicznie wiąże się z matrymonialistyką uprawianą w środowisku szkoły hiszpańskiej, stanowią studia P.J. Viladricha nad precyzyjnym opisem substancji węzła małżeńskiego<sup>441</sup>. Ten znany przedstawiciel (poniekąd współtwórca) „pampeluń-

<sup>440</sup> H. Franceschi: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione...*, s. 107. Ta wypowiedź, jak i prawna „definicja” niepełności, autorstwa U. Navarretego, dały ostatnio M. Wegan asumpt, by wejść w polemikę z K. Lüdicke, który krytycznie odniósł się do części uzasadnienia wyroku c. De Lanversin (zastosowana w dyskursie logika podważa rzekomo tradycyjną doktrynę Kościoła o niepełności i impotencji): *L'uso delle nuove forme della fecondazione artificiale non ha cambiato il concetto della sterilità nel diritto canonico, perché „Illi, et tantum Illi, sunt stricto sensu »steriles«, qui ex una parte non sunt impotentes coeundi, et ex altera non possunt generare nec adhibitis quidem subsidiiis quae sint moraliter licita, vitae non periculosa nec indolis extraordinariae. Haec sterilitas, et tantum haec, est quae in campo iuris canonici momentum iuridicum habere potest. Sterilitas sensu medico vel genetico sumpta in iure canonico non consideratur, nec considerari potest”*. Questa definizione della sterilità è molto importante perché da essa dipende anche la retta interpretazione della citata sentenza rotale coram de Lanversin. [...] Anche una donna che soffre per es. di una occlusione irreparabile fra vagina et utero e che potrebbe perciò diventare incinta soltanto per l'inseminazione artificiale (illicita), è da considerare sterile secondo il diritto canonico e ciò non crea affatto nessun problema, né dottrinale né morale, come invece ritiene K. Lüdicke, per contrarre valide nozze — M. Wegan: *Exclusione del „bonum proles”...*, s. 120—121; U. Navarrete: *Novae methodi technicae procreationis...*, s. 89; K. Lüdicke: *Künstliche Befruchtung...*, s. 161—162; por. Idem: *Die Ehe zwecke im nachkonziliaren Eherecht...*, s. 55.

<sup>441</sup> Kanonista jest m.in. autorem znanej monografii: *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad* (cc. 1095—1107 CIC). Pampeluna 1998 (wyd. pol. — *Konsens małżeński...*; wersja skrócona oryginału — *Comentario a los cc. 1095—1107*. In: *Comentario exegético...*, Vol. 3/2, s. 1215—1449).

skiej” idei małżeństwa kanonicznego<sup>442</sup>, nie tracąc z oczu osobowego profilu tudzież naturalnej dynamiki przymierza mężczyzny i kobiety<sup>443</sup>, podjął ambitne, by nie powiedzieć: ryzykowne, wyzwanie<sup>444</sup> sformalizowania wniosków płynących z biblijnej *una caro* i przełożenia ich na konkret wymogów sprawiedliwości. Te ostatnie, obwarowane szeregiem koniecznych zastrzeżeń<sup>445</sup>, miały przybrać kształt szczegółowego katalogu praw i obowiązków małżeńskich<sup>446</sup>.

Identyfikowany w ramach programowej „jedności w naturze” (wedle koncepcji J. Hervady), wewnętrzny i nierozdzielny związek między dwiema celowościami małżeństwa: dobrem małżonków oraz zrodzeniem i wychowaniem potomstwa, znajduje solidne podstawy w naturalnej

<sup>442</sup> W bogatym dorobku naukowym P.J. Viladricha, znajduje się cytowane już, głośne opracowanie pt.: *Amor conyugal y esencia...* (1972 r.), które — na podstawie idei sformułowanych przez J. Hervadę — klarownie „definiowało” pryncypia współczesnej matrymonialistyki.

<sup>443</sup> Przypomnijmy, że *par excellence* w optyce małżeńskiego przymierza miłości i co znamienne, z zastosowaniem hermeneutyki „daru” (Jana Pawła II) interpretują treść formuły kan. 1101 § 2: *matrimonii essentiale aliquod elementum*, prezentowani wcześniej przedstawiciele kierunku J. Carreras i H. Franceschi. Ich pozycję doktrynalną dobrze charakteryzuje akcentowanie *traditio et acceptatio personarum* w miejsce przedmiotowo-aktywnego *traditio et acceptatio iurum*.

<sup>444</sup> Sam kanonista widzi ograniczenia takiego podejścia metodologicznego, kiedy podkreśla: „[...] jak wielką i decydującą rolę dla eksperta w kanonicznym prawie małżeńskim powinno odgrywać dokładne poznanie okoliczności każdego przypadku z osobna, ponieważ właśnie ten konkretny przypadek małżeństwa jest scenariem, na bazie której dokonuje się kwalifikacja prawna (diagnostyka). Zapoznając się z konkretnym przypadkiem, badając go, czy aby nie występują w nim fakty konstytuujące przyczynę nieważności, powinniśmy pamiętać, że nie my jesteśmy prawodawcami. [...] Jednocześnie unikamy ryzyka zamknięcia się w abstrakcji i formalizmie” — P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...* (*Nota autora do wydania polskiego*), s. 26—27.

<sup>445</sup> Oprócz uwypuklenia interpersonalnego charakteru więzi małżeńskiej i zasady równoprawnego uczestnictwa kanonista podkreśla pierwszorzędne znaczenie *daru osobowego* o nupturientów. Ponieważ ich wzajemne przyjęcie się w męskości i kobiecości, czyli dynamika piciowej komplementarności — realizowana przez współprzynależność i współpartycypację — leży u podstaw ich jedności (*una caro*), przeto fundamentalnym prawem i obowiązkiem małżeńskim jest „być wzajemną współprzynależnością” — zob. ibidem, s. 294—303.

<sup>446</sup> Na pewno bardziej szkieletową, ale ważną i inspirującą (o czym świadczy m.in. duże zainteresowanie autorów ze środowiska Pampeluny) próbą zestawienia kodeksowych *obligaciones matrimoniales esenciales* (kan. 1095, n. 3) i tożsamyh z nimi *iura et officia matrimonialia essentialia* (kan. 1095, n. 2) — jest katalog obowiązków (i uprawnień) małżeńskich, skompletowanych przez głównego promotora kierunku (ostatecznie w 1991 r.) — J. Hervadę: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 59—63; por. C. Rojo: *Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico*. *IusCan* 1991, No 62, s. 702—706; J.I. Bañares: *El matrimonio: en torno a la esencia...*, s. 452—455; A. Bernárdez Cantón: *Simulación parcial...*, s. 167.

*dynamice amor coniugalis*. Sam mistrz kierunku za kluczową uznaje prawdę, że w zakres implikowanego przez konsens obowiązku miłości w sposób konieczny wpisane są działania (akty, postawy) małżonków zmierzające ku realizacji *ordinatio ad fines*. Tę zaś operatywność *amor coniugalis* — podjęcie i zintegrowanie przez miłość (*virtus operativa*) wspomnianych celowości (*opus amoris*)<sup>447</sup> — gwarantują istotne prawa i obowiązki małżeńskie<sup>448</sup>.

Nieprzypadkowo wiele uwagi poświęca P.J. Viladrich „personalistycznemu” ujęciu i pogłębieniu niniejszej „podstawy” programowej. Jego zdaniem, tkwiącą u początku każdej „wspólnoty całego życia” prawdę przymierza najlepiej opisuje głęboko osobowy, dwustronny akt wolnej woli, w którym *de facto* dokonuje się „transformacja darmowej miłości w miłość należną”. A to oznacza, że na mocy daru osób, w ich męskości i kobiecości, rodzi się komplementarna jedność małżonków (*unione coniugale dovuta in giustizia*)<sup>449</sup>, odnajdująca swój pełny sens w darze nowego życia<sup>450</sup>. Dopiero w planie owej współprzynależności i współpartycypacji możliwe staje się opisanie aktów i postaw należnych ze sprawiedliwości, czyli — istotnych elementów *matrimonium canonicum*. Określają one prawny węzeł małżeństwa w aspekcie *ordinatio ad fines matrimonii*, a ponieważ stanowią wymogi sprawiedliwości, mogą być wprost ujęte jako wzajemne prawa i obowiązki małżeńskie<sup>451</sup>. Aktualne przy tym pozostaje zastrzeżenie, że nie są to wszystkie istotne prawa i obowiązki<sup>452</sup>, ale wyłącznie te, które dają się wyprowadzić z immanentnej dynamiki małżeństwa („małżeństwo w działaniu”; „naturalne skierowanie do celów”)<sup>453</sup>.

Charakterystyczne, zespolone ujęcie *ordinatio ad fines* w koncepcji P.J. Viladricha motywowane jest rozpoznaniem „wewnętrznego i nierozdzielonego związku”, jaki zachodzi między dwiema celowościami *institutum matrimonii*. Prosta zaś konsekwencją owej supozycji winno być — zda-

<sup>447</sup> J. Hervada: *Cuestiones varias...*, s. 57–58; por. też P.J. Viladrich: *Amor conyugal y esencia...*, s. 308–313.

<sup>448</sup> Zob. J. Hervada: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 68–73.

<sup>449</sup> P.J. Viladrich: *L'habitat primario della persona...*, s. 178–179.

<sup>450</sup> Swoistym uwienieniem wysiłków kanonisty na rzecz personalizacji małżeństwa i rodziny — wedle logiki „powołania do miłości” (w cyklu: osoba — małżeństwo — rodzina — osoba) — jest tytuł wymienionego artykułu i jego doniosłe przesłanie: (...) *la famiglia naturale — cioè, degna dell'uomo* (...) *è l'habitat primario della persona* (podkr. — A.P.) — J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 136.

<sup>451</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 307.

<sup>452</sup> Z badań nad treścią kan. 1095, n. 1–2 zarówno J. Hervada, jak i P.J. Viladrich wyciągają taki sam wniosek: z istotnych przymiotów małżeństwa (jedności i nierozzerwalności) wypływa prawo-obowiązek wierności — J. Hervada: *Obligaciones esenciales del matrimonio...*, s. 80; P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 69.

<sup>453</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 306.

niem kanonisty — sprowadzenie wspomnianych praw i obowiązków niejako do wspólnego mianownika. Owszem, nie sposób zaprzeczyć, że jedno prawa i obowiązki wypływają — „zasadniczo, choć nie wyłącznie” — z *ordinatio ad bonum coniugum*, a inne — z *ordinatio ad bonum proles*. Wszelako równie oczywisty pozostaje inny fakt: małżeństwo w swym finalistycznym dynamizmie nie jest w stanie — w sposób uporządkowany (w drodze realizacji odnośnych praw i obowiązków) — aktualizować skierowania ku „zrodzeniu i wychowaniu potomstwa” w niezgodzie z wymogiem ze sprawiedliwości „dobra małżonków”; i odwrotnie, nie może istnieć prawdziwe skierowanie do „dobra małżonków” w opozycji do wymaganego ze sprawiedliwości „zrodzenia i wychowania potomstwa”<sup>454</sup>. Toteż „w każdym z konkretnych praw i obowiązków małżeńskich objawia się wspólna obecność, istotnie konieczna, obu tych celowości. Dobro małżonków nadaje skierowaniu do prokreacji i wychowania potomstwa wymiar małżeński, a skierowanie do zrodzenia i wychowania potomstwa wnosi w dobro małżonków otwarcie na obiektywną płodność (...). Dobro małżonków nadaje ludzkiej prokreacji źródło osobowe i personalny wymiar intymnej komunii miłości małżonków jako promieniujące na zewnątrz jądro życia rodzinnego. Skierowanie do zrodzenia i wychowania potomstwa zapewnia miłosnej komunii małżeńskiej otwarcie na realną i obiektywną płodność ludzką: dzieci [podkr. — A.P.]”<sup>455</sup>.

Takie też tło doktrynalne wraz ze sformułowanym *explicitie* zamiarem ułatwienia interpretacji (sędziowskiej) kanonów: 1095 n. 2 i n. 3 oraz 1101 § 2, kryje się za taksatywnym wyliczeniem przez P.J. Viladricha sześciu (poza wspomnianym prawem-obowiązkiem wierności) istotnych praw i obowiązków<sup>456</sup>. Kanonista wylicza je w kolejności: 1) prawo-obowiązek aktów małżeńskich; 2) prawo-obowiązek niestawiania przeszkód w zrodzeniu potomstwa; 3) prawo-obowiązek ustanowienia, zachowania i ukierunkowania intymnej wspólnoty małżeńskiej ku jej obiektywnym celom; 4) prawo-obowiązek wzajemnej pomocy w działaniach

<sup>454</sup> Ibidem, s. 308.

<sup>455</sup> Ibidem, s. 309.

<sup>456</sup> Gotowy katalog istotnych praw-obowiązków małżeńskich kanonista opatruje dodatkowo bezpośrednim komentarzem: „Jest bardzo ważne, by nie zapomnieć, iż te prawa-obowiązki wyrażające naturę węzła małżeńskiego są jednakowo wzajemne, czyli obopólne w ich posiadaniu; ich wypełnienie i korzystanie z nich jest wspólne, bez istotnych ograniczeń, tak jak wyrażenie jedności węzła, która nie jest podwójna, lecz jedna, a oprócz tego jednakowa dla mężczyzny i dla kobiety. Ich wspólne wypełnienie dopuszcza jednak różnorodność sposobów, adaptacji i podziału funkcji, która wypływa z uzgodnienia między małżonkami, zakładając konkretne okoliczności, własne ukierunkowanie obiektywne każdej odrębnej wspólnoty ku osiągnięciu istotnych celów. W końcu są one trwałe, wyłączne i nie można się ich zrzec, jako że wyrażają przymioty jedności i nierozzerwalności węzła” — ibidem, s. 69.



i zachowaniach samych z siebie zdolnych i koniecznych do osiągnięcia istotnych celów małżeństwa; 5) prawo-obowiązek przyjęcia potomstwa, troski o jego życie i zdrowie w ramach wspólnoty małżeńskiej; 6) prawo-obowiązek wychowania dzieci. Obecnie wypada pokrótce zanalizować treść, jaką hiszpański kanonista przypisuje kolejnym *iura-officia matrimonialia*.

Pierwsze prawo-obowiązek odnosi się do aktu małżeńskiego, tj. intymnego zjednoczenia seksualnego małżonków, realizowanego na sposób ludzki i naturalnie otwartego na poczęcie dzieci<sup>457</sup>. Otóż świadome i dobrowolne wykluczenie przez jedno lub oboje nupturientów przyszłej realizacji aktów płciowych zorientowanych na cel prokreacyjny skutkuje nieważnością małżeństwa. Doniosła formuła kodeksowa *humano modo*<sup>458</sup> w odniesieniu do współżycia seksualnego wyznacza przy tym niezbywalne personalistyczne kryterium: każde intymne „spotkanie osób” winno odpowiadać wymaganiom „aktu ludzkiego” — z wystarczającym stopniem świadomości oraz pełną dobrowolnością (przemoc fizyczna i zniewolenie moralne wyłączają dobrowolność działania). Konsekwentnie, jeśli któraś ze stron w chwili zawierania małżeństwa zarezerwowałaby sobie prawo użycia przemocy lub wymuszenia aktu małżeńskiego w jakikolwiek sposób, to taki związek byłby nieważnie zawarty<sup>459</sup>.

Drugie prawo-obowiązek identyfikuje zrozumiaty wymóg nieprzeszkadzania prokreacji. Wszak osobowy dar mężczyzny i kobiety w sposób konieczny zawiera w sobie oddanie/przyjęcie potencjalnego ojcostwa i macierzyństwa. Z tym zaś łączy się nierozzerwalnie prawo-obowiązek nieczynienia czegokolwiek, co — z natury rzeczy — mogłoby stać na przeszkodzie w zrodzeniu potomstwa. Niniejsze wykluczenie może przybierać dwie formy. Po pierwsze, mówimy o wykluczeniu, jeśli jedna ze stron lub obie strony rezerwują sobie w akcie konsensu prawo podejmowania działań obiektywnie przeszkadzających naturalnemu rozwojowi procesu rozrodczego, np. stosowanie niedozwolonej antykoncepcji, sterylizacja, aborcja.

<sup>457</sup> Zob. KPK 1983, kan. 1061 § 1.

<sup>458</sup> Ibidem.

<sup>459</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 309–310. Resztę pozostawia P.J. Viladrich sędziowskiej ocenie konkretnych przypadków. „Np. moralnie nieuporządkowane praktyki pożycia seksualnego pozbawiające je natury aktu ludzkiego albo jego naturalnego skierowania do prokreacji (przemoc fizyczna lub moralna, masturbacja, onanizm, sodomia i jakakolwiek inna praktyka seksualna zamiast pełnego współżycia) nie stanowią same z siebie przyczyny nieważności małżeństwa, chyba że — i to jest elementem decydującym — będą manifestacjami w *praxis* tego, iż wola podmiotu w momencie ustanowienia małżeństwa było wykluczenie samego aktu małżeńskiego albo jego realizacji na sposób ludzki i naturalnie zdolny do prokreacji, jako prawo, które się przekazuje, a przez to należy się drugiemu ze sprawiedliwości, i jako obowiązek, który się przyjmuje od drugiej osoby, a przez to może się go od niej wymagać ze sprawiedliwości” — ibidem, s. 310.

Po drugie, wykluczenie zachodzi również wtedy, gdy jedna ze stron lub obie strony odrzucają należne ze sprawiedliwości akty/postawy zmierzające do skorygowania — za pomocą godziwych metod — ewentualnych chorób albo dysfunkcji (np. organicznych defektów struktury prokreacyjnej), które są uleczalne, a uniemożliwiają czy poważnie utrudniają normalne współżycie seksualne względnie sam proces prokreacyjny. Gwoli precyzji: anomalia te nie są takiej natury, iżby miały powodować przeszkodę niemocy płciowej<sup>460</sup> czy psychiczną niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich<sup>461</sup>, ale drzemące w nich — potencjalnie — zarzewie wspomnianych perturbacji nie podlega dyskusji, np. w odniesieniu do kobiet — niemożliwość naturalnej perforacji błony dziewiczej, infekcje narządów rodnych; w przypadku mężczyzn — stulejka. Jako odrębna jawi się trzecia forma wykluczenia. Prawo-obowiązek nieprzeszkadzania prokreacji implikuje „małżeńską” drogę skierowania ku potomstwu przez naturalne współżycie seksualne. Dlatego uprzednia i nie odwołana w momencie zawarcia małżeństwa wola jednego lub obojga małżonków posłużenia się techniką prokreacji wspomaganą (w jakiegokolwiek fazie: od selekcji gamet aż do porodu) — a ta, jak wiemy, fałszuje prawdę naturalnego oddania się i przyjęcia małżonków w akcie płciowym, realizowanym na sposób ludzki i ukierunkowanym na prokreację — powoduje nieważność związku<sup>462</sup>.

Kolejne prawo-obowiązek dotyczy ustanowienia, zachowania i rozwoju intymnej wspólnoty życia i miłości, w której wyraża się i realizuje węzeł małżeński. Mężczyzna (mąż) i kobieta (żona) stanowią wedle logiki wspomnianej zasady jednoczącej (*vinculum*) niezwykle dynamiczną jedność: *una caro*, opartą na bliskiej wspólnotcie biograficznej oraz dzieleniu wspólnego losu w komunii miłości i życia. Dlatego odnośne — korelatywne — uprawnienia i zobowiązania zakotwiczone są przede wszystkim w celowości „dobra małżonków”. Tak jak prawo-obowiązek aktu seksualnego zapewnia małżeńskiej wspólnotcie osób komunikację właściwą ich komple-

<sup>460</sup> Zob. KPK 1983, kan. 1084.

<sup>461</sup> Zob. KPK 1983, kan. 1095.

<sup>462</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 311—312. Rzecz jasna, inaczej z punktu widzenia prawa wygląda sytuacja, gdy małżonkowie — już w życiu małżeńskim — po utracie nadziei na możliwość poczęcia drogą naturalną, motywowani silnym pragnieniem posiadania dziecka, zdecydują się na skorzystanie z metod sztucznej prokreacji: „Jeżeli przeciwnie, małżonkowie, zawierając związek, ustanowili wzajemnie prawo i obowiązek do aktu małżeńskiego jako należną wymowę swego związku i metodę prokreacji tak samo należną, (to) różne zachowania i działania w dziedzinie prokreacji wspomaganą, które później mogą praktykować [...], niezależnie od ich moralnej niegodziwości, nawet w najpoważniejszych przypadkach zapłodnienia pozaustrojowego, nie powodują nieważności, o ile pozostają tylko nadużyciem w wykonywaniu prawa-obowiązku aktów małżeńskich rzeczywiście ustanowionego w momencie zawarcia małżeństwa” — ibidem, s. 312.

mentarnej naturze cielesnej, tak prawo-obowiązek wspólnoty życia integruje ową wspólnotę cielesną, wnosząc do niej niezbywalną komunikację właściwą osobowej naturze małżonków<sup>463</sup>. Ponieważ węzeł małżeński determinuje porządek egzystencjalnej dynamiki małżeńskiej, implikując określone akty i postawy należne ze sprawiedliwości<sup>464</sup>, przeto można przyjąć, że omawiane prawo-obowiązek wprost odnosi się do szczegółowych obszarów normatywnych. Tu — zdaniem P.J. Viladricha — należy jednoznacznie sytuować: a) wspólnotę zamieszkania; b) wzajemną pomoc i solidarność w zaspokajaniu życiowych potrzeb; c) współudział i równoprawność w używaniu dóbr; d) małżeńską godność wspólnoty życia: osobistą i wspólną; e) współuczestnictwo w decyzjach małżeńskich — prawo do współdecydowania i obowiązek dążenia do jednomyślności. Kryterium ważnym w ocenie sędziowskiej poszczególnych przypadków jest również uwzględnienie kontekstu historycznego i społeczno-kulturowego. Trudno bowiem ignorować fakt, że wzajemna pomoc oraz akty/postawy „zdatne i konieczne” do ustanowienia, zachowania, doskonalenia małżeńskiej wspólnoty życia i miłości zmieniają się w zależności od: czasu (epoki), miejsca i kultury<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> Ibidem, s. 312—313. „Małżeństwo przeobraża w dobro wspólne pewne aspekty osobistego życia prywatnego małżonków. Oczywiście mężczyzna i kobieta nie mogą swych subiektywności osobowych scalić w »jedno«. Dlatego ich wzajemna komunikacja osobowa staje się możliwa, gdy jedno solidaryzuje się z życiem drugiego, tak jakby chodziło o swoje własne życie, i gdy wspólnie dzielą koleje losu. Wzajemne solidaryzowanie się w życiu osobistym i dzielenie w jedność biograficznej wspólnych kolei losu oznacza — potocznie mówiąc — ustanowienie życia wspólnego, jedność losu, czyli wspólnotę całego życia. Wzajemna pomoc, osobowe akty solidarności i współuczestnictwa, zdolne i konieczne do ustanowienia, zachowania i rozwoju wspólnej biografii małżeńskiej i otwarte na formalizację prawną (aby stanowić wymaganie jako coś, co sprawiedliwe i należne), są przedmiotem tak zwanego prawa-obowiązku intymnej wspólnoty życia” — ibidem, s. 313.

<sup>464</sup> Ibidem, s. 307.

<sup>465</sup> Zob. ibidem, s. 313—317. P.J. Viladrich podkreśla, że doniosłym, kulturowo rozpozszechnionym sposobem wyrażania istotnych elementów, które składają się na „jedność biograficznego losu”, była, i ciągle jest, wspólnota: stołu, łoża i mieszkania. Jakkolwiek przemiany społeczne zmodyfikowały zwyczaje co do tej potrójnej wspólnoty, to jednak żadną miarą nie można jej lekceważyć. Z tego płyną określone konsekwencje: „Nie można wynosić do rangi zasady uniwersalnej zwyczajów oraz okoliczności społeczno-ekonomicznych i prawnych aktualnych społeczeństw zachodnich, zamieniając je we wzór treści prawa-obowiązku do wspólnoty życia, zapominając jednocześnie, iż w innych kulturach, zwyczajach i stopniach rozwoju narodów, »byćcie solidarnymi współuczestnikami jednego losu, czyli jednej biografii«, przybiera specyficzne i różnorodne formy, które są jednak godziwe i prawdziwe. Konkludując: w przeprowadzaniu dowodu procesowego trzeba zbadać, czy jeden (!) albo oboje nupturienti, zawierając związek małżeński, wykluczyli należną sobie pomoc i akty, przez które w każdym środowisku kulturowym objawia się natura prawna (prawo-obowiązek) solidarności w zaspokajaniu potrzeb życiowych drugiej osoby oraz współuczestnictwa w korzystaniu z dóbr pozycji społecznej małżonka” — ibidem, s. 317.

Czwarte — to prawo-obowiązek wzajemnej pomocy i wsparcia w ramach programowanej „zespólonej” realizacji *ordinatio ad fines*, w tym wzajemnego doskonalenia osobowego. Postrzeganie wspólnoty losu (wspólnoty biografii) nupturientów w perspektywie celowościowej struktury małżeństwa, czyli jego egzystencjalnej dynamiki, jest związane z dokonującą się w konsensie „transformacją” mężczyzny i kobiety w najbliższe *alter ego* partnera w osiąganiu wspólnego dzieła. Tę nową tożsamość małżonków (małżeńskie „my” w obopólnym byciu „jedno-drugiego”) określa, w konkretnych okolicznościach życiowych ich związku, należna ze sprawiedliwości bliskość-współtowarzyszenie w projektowaniu i osiąganiu wspólnych celów — co przekłada się na niezliczone akty i postawy (trudne do „zdefiniowania”) permanentnej pomocy oraz wspierania się nawzajem<sup>466</sup>. Próba uszczegółowienia treści wymienionego prawa-obowiązku małżeńskiego pozwala dostrzec trzy jego wymiary (mocno z sobą powiązane, ale możliwe do wyróżnienia). Pierwszy wymiar, tzn. uprawnienie i zobowiązanie do wzajemnej pomocy, wiąże się m.in. z tym, co tradycja kanoniczna wyraziła w formule: *remedium concupiscentiae*<sup>467</sup>. Obopólna pomoc i wsparcie, jakie winni są sobie małżonkowie, mają być tak ukierunkowane, by właściwa mężczyźnie i kobiecie aktywność: duchowa, psychofizyczna, afektywna, a zwłaszcza seksualna, wzajemnie się porządkowały i integrowały. Owo porządkowanie i integracja to nic innego jak właśnie wysiłek przemierzania wspólnej drogi (przez całą biografię) ku dojrzałości, czyli wzrastanie w miłości małżeńskiej: od pożądania do miłości ofiarnej<sup>468</sup>. Kolejny wymiar wzajemnej pomocy *in matrimonio* do-

<sup>466</sup> Ibidem, s. 317–318. „Dobrem małżonków, które każde z nich otrzymuje, jest nie tyle pomoc, jakiej doznaje się od drugiego, ile sam współmałżonek, jako bliski towarzysz we wspólnym dziele. Z tej tożsamości i dobra małżonków — bycia dla drugiego, począwszy od uzupełniania się płciowego i najbliższej pomocy, opieki i wsparcia — rodzi się prawo-obowiązek do tych aktów i zachowań, które w każdych okolicznościach życia małżeńskiego są zdadne i konieczne do wzajemnej realizacji, a nie sprzeniewierzenia, jako należna bliskość i zażyłość” — ibidem, s. 318.

<sup>467</sup> Zob. GIC 1917, can. 1013. Przypomnijmy, że dzisiaj sens tej formuły stanowi ledwie wycinek zakresu semantycznego pojęcia *bonum coniugum*.

<sup>468</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 318. „Jako celowość — *ordinatio ad finem* — ma charakter potencjalnej dynamiki intymnej wspólnoty życia, która będzie się realizować w całym życiu małżeństwa, chociaż ustanawia się jako potencja w chwili powstania związku. Małżonkowie są sobie winni akty i wzajemne uczynki pomocy i wsparcia, zdadne i konieczne do tego, by dynamika życia małżeńskiego skierowała się do uporządkowanej realizacji małżeńskiego sensu płciowości, a w sensie negatywnym, ze sprawiedliwości winni unikać tego wszystkiego, co dezintegruje i rozbija elementy fizyczno-psychiczne i duchowe pociągu płciowego w intymnej wspólnotcie małżeńskiej. (...) Jeżeli nieobecność tego prawa-obowiązku jest spowodowana dobrowolną decyzją jednego albo obojga nupturientów w momencie zawarcia małżeństwa, (...) stanowi przypadek wykluczenia *matrimonii essentialitatis* aliquid elementum przewidzianego w kan. 1101 § 2” — ibidem, s. 318–319.

tyczy uprawnienia i zobowiązania do tych aktów/postaw, które — potencjalnie — zagwarantują małżonkom konieczne wsparcie oraz pomoc w przezwyciężaniu przeszkód i trudności (zarówno w porządku materialnym, jak i duchowym) — zwłaszcza jeśli przyjąć, że są one nie do uniknięcia w realizacji specyficznych celów małżeństwa. I wreszcie, ostatni wymiar wzajemnej pomocy wyraża wzajemne prawo-obowiązek do aktów/postaw „zdatnych i koniecznych” do obopólnego doskonalenia się małżonków jako osób w porządku fizycznym, psychicznym i duchowym<sup>469</sup>.

Piąte prawo-obowiązek wprost wypływa z ojcostwa/macierzyństwa, postrzeganych jako integralna część wzajemnego daru osobowego nupturientów (ich oddania i przyjęcia w męskości/kobiecości). Uprawnienie to i zobowiązanie obejmuje swym zakresem przyjęcie dzieci i troskę o nie we wspólnocie małżeńskiej, przy czym chodzi tu nie tylko o zachowanie życia, ale także o zdrowie fizyczne i psychiczne wspólnego potomstwa. Jak łatwo się domyślić, treścią niniejszego prawa-obowiązku będzie — w sensie pozytywnym — intencjonalne przyjęcie dzieci w *communio personarum* małżonków oraz takie ich zintegrowanie we wspólny los, by — począwszy od podstawowej wspólnoty, jaką jest małżeństwo — nadać odpowiedni profil życiu rodzinnemu: wedle wymogów należytej troski o dobro fizyczne i psychiczne wspólnych dzieci. W sensie negatywnym zaś — odnośną treść prawa-obowiązku stanowią: powstrzymanie się od aktów/postaw godzących w życie, integralność cielesną tudzież w zdrowie fizyczne i psychiczne dzieci już narodzonych<sup>470</sup>.

---

<sup>469</sup> Ibidem, s. 319. W tym ostatnim obszarze normatywnym „wzajemnej pomocy” P.J. Viladrich wyróżnia dwa znaczenia: negatywne i pozytywne. „W sensie negatywnym to prawo-obowiązek wymaga, by życia małżeńskiego i jego specyficznych celów nie realizowało się ze szkodą, spowodowaną w zawiniony sposób, dla dobra fizycznego, psychicznego i duchowego małżonka jako osoby. W sensie pozytywnym to prawo-obowiązek, wyrażające zdolność prawdziwego małżeństwa do wniesienia czegoś w realizację osobową poszczególnego małżonka, zakłada, że małżonkowie powinni pomagać sobie, wspomagać się i wzajemnie sobie służyć, jako bliscy sprzymierzeńcy i w oparciu o możliwości, które daje małżeństwo w zachowaniu i ulepszaniu aspektów materialnych, cielesnych, psychologicznych i duchowych ich indywidualnego życia osobowego” — ibidem, s. 319–320.

<sup>470</sup> Ibidem, s. 320. „Wśród klasycznych przykładów wykluczenia tego prawa można wymienić porzucenie, czyli opuszczenie dzieci już narodzonych, zmuszanie do prostytucji, poważny lub nawet całkowity brak troski o ich wyżywienie, ubiór lub zdrowie, dzieciobójstwo, handel organami itd. Ale choćby te czyny byłyby (!) jak najbardziej bolesne i niewątpliwie zasługujące na stanowcze potępienie, nie można zapominać, że w dowodzie nieważności małżeństwa chodzi o udowodnienie nie tyle istnienia takich faktów, ile dobrowolnego wykluczenia prawa-obowiązku przez nupturienta w czasie zawierania małżeństwa, czego wspomniane fakty są manifestacją, ponieważ przyczyną nieważności jest wykluczenie prawa-obowiązku, a nie niegodne fakty dokonane w rzeczywistości” — ibidem.

Ostatnie, szóste w katalogu P.J. Viladricha, prawo-obowiązek dotyczy wychowania potomstwa. I tu należy podkreślić, że owo podstawowe uprawnienie (zobowiązanie) rodzicielskie<sup>471</sup> mieści się wśród praw i obowiązków małżeńskich. Wszak potencjalne ojcostwo/macierzyństwo nupturientów, składające się na treść ich przymierza, zawiera niezbywalny wymiar wychowawczy. Tak więc każda ze stron już w akcie konsensu — na zasadzie równego „współuczestnictwa” — podejmuje troskę i odpowiedzialność za przyszłe wychowanie wspólnych dzieci małżeńskich. Samo zaś wychowanie hiszpański kanonista rozumie jako akty/postawy (łącznie przykład i rady małżonków-rodziców) tak ukierunkowane, by proces osobowego dojrzewania dzieci stanowił adekwatne ich przygotowanie do wejścia w dorosłe życie oraz do przyszłej samorealizacji w odpowiedzialnym podejmowaniu wyzwań i ról społecznych<sup>472</sup>. Rzecz jasna, wadliwe wychowanie czy niepowodzenia wychowawcze nie stanowią — same w sobie — podstawy do sądowej aplikacji kan. 1101 § 2. W obrębie formuły *matrimonii essentiale aliquod elementum* mieszczą się natomiast następujące formy wykluczenia prawa-obowiązku wychowania: a) całkowite odrzucenie (negacja) obowiązku wychowania dzieci; b) aktualna lub wirtualna, i nie odwołana w momencie zawierania małżeństwa, wola odrzucenia równoprawnego udziału obojga małżonków w wychowaniu wspólnych dzieci (w sytuacji, gdy jedno z nupturientów zastrzegałoby takie prawo wyłącznie dla siebie); c) intencja jednego lub obojga nupturientów, że wychowanie potomstwa zostanie powierzone innym osobom czy instytucjom (poza wspólnotą małżeńską); d) odrzucenie należnych ze

<sup>471</sup> Zob. KPK 1983, kan. 1136.

<sup>472</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 321. Interesujące są uwagi P.J. Viladricha na temat diskutowanego w kanonistyce ewentualnego włączenia w zakres *lura et officia matrimonialia essentiaalia* prawa-obowiązku wychowania religijnego (katolickiego). „Zrozumiałe jest, iż Rota Rzymska uważa za nieistotne dla ważności małżeństwa postanowienie małżonków, by nie wychowywać dzieci w wierze katolickiej, jednak pod warunkiem, że małżonkowie zaakceptują jako wiążącą zasadę obowiązek jakiegoś moralnego wychowania potomstwa. Pozytywna decyzja uniemożliwienia, zabronienia albo hamowania jakiegokolwiek możliwości moralnego i religijnego wychowania potomstwa, wykluczająca całkowicie wolność moralną i religijną dzieci zależną od ich wieku, także sprzeciwiałaby się istocie tego prawa-obowiązku. Aktywne zanegowanie w procesie wychowawczym otwarcia się na wolne i naturalne odkrycie cnót moralnych i Nadprzyrodzoności oraz działań zgodnych z tym odkryciem sprzeciwia się samemu pojęciu wychowania, które przez się jest otwarte na »naturalność« spontanicznego wycucia moralnego i religijnego; sprzeciwia się też podstawowemu prawu wolności religijnej i sumienia moralnego dzieci, których rodzice są pierwszymi odpowiedzialnymi za wychowanie. Nie może być ważne małżeństwo kanoniczne, które chce się ustanowić z zastrzeżeniem sobie przez jedno lub oboje małżonków prawa godzenia w samą istotę podstawowych praw ludzkich ich dzieci, ponieważ taki konsens małżeński otwarcie sprzeciwia się celowi zrodzenia i wychowania potomstwa” — ibidem, s. 321–322.

sprawiedliwości aktów/postaw, nieodzownych do zaistnienia minimalnych warunków życia małżeńskiego-rodzinnego, sprzyjających wychowaniu dzieci<sup>473</sup>.

### 3.2. Relewancja charakteru sakramentalnego

Ważnym wyznacznikiem reformy *ius matrimoniale* okazała się afirmacja, uświęconej długą tradycją, zasady: *eo ipso sacramentum*. Dość powiedzieć, że zasada ta i dziś zasługuje na miano genialnego osiągnięcia katolickiej doktryny małżeńskiej<sup>474</sup>. Co przy tym znamienne: uderza, niezawodna w swej prostocie, logika jej teologicznego uzasadnienia. Otóż tak jak cała rzeczywistość Stworzenia dopełnia się w dziele Odkupienia, tak też uwieńczenie ekonomii stwórczej: małżeńska komunია osób („na obraz Boży”), swą pełnię osiąga w sakramencie, „znaku realnym” miłości Chrystusa do Kościoła<sup>475</sup>. W konsekwencji, wedle planu zbawczego Trójjedynego Boga, małżeństwo ochrzczonych może się realizować wyłącznie jako sakrament Nowego Przymierza. Powiedzmy wprost: nie jest możliwy „powrót” z porządku Odkupienia do porządku Stworzenia, ponieważ ten ostatni istnieje już tylko jako rzeczywistość przekształcona przez Nowe Przymierze. To zaś dla chrześcijańskich nupturientów oznacza *in concreto* absolutny brak możliwości zawarcia małżeństwa naturalnego. Czyż można lepiej ukazać fundament nierozłączności sakramentu i umowy małżeńskiej? Obie rzeczywistości są nierozdzielne — tak samo, jak planu Odkupienia nie da się oddzielić od planu Stworzenia<sup>476</sup>.

<sup>473</sup> Tę ostatnią formę wykluczenia (prawa-obowiązku wychowania) kanonista ilustruje konkretnym przykładem. Chodzi o sytuację, gdy nupturient kierujący domem publicznym — w chwili zawierania małżeństwa — ma wyraźną intencję realizowania życia małżeńskiego i rodzinnego w tym właśnie środowisku. Jest zaś ewidentne, że „miejsce” takie uniemożliwia wychowanie wspólnego potomstwa — zob. *ibidem*, s. 322.

<sup>474</sup> E. Corecco: *Die Lehre der Untrennbarkelt des Ehevertrags vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „Gratia perfecti, non destruit naturam”*. AKKR 1974, s. 428; zob. też dobre opracowanie — D. Baudot: *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*. Roma 1987.

<sup>475</sup> Zob. FC, n. 13.

<sup>476</sup> E. Corecco: *Die Lehre der Untrennbarkelt...*, s. 428—429. Jak pokazują badania D. Faltina, długa jest lista autorów, którzy bronią wspomnianej zasady *eo ipso sacramentum*. Są wśród nich m.in.: P. Adnès, F. Arboleda, F. Bersini, W. Bertrams, C. Caffarra, G. Cerri, E. Corecco, H. Flatten, O. Fumagalli Garulli, Z. Grocholewski, C. Gullo, J. Hervada, U. Navarrete, J.A. Nowak, J.M. Pinto Gómez, M.F. Pompedda, O. Robleda, A. Stanekiewicz, J. Tomko, S. Villeggiante (tę listę wypada rozszerzyć o niewymienionych: J.M. Serrano Ruiza i prominentnych współkreatorów kierunku; tak samo, gdy idzie o re-

Ten sam teologiczny dyskurs prowadził w czasie reformy do jeszcze jednej ważnej konkluzji. Zakorzenione w ekonomii Stworzenia małżeństwo naturalne — nawet wtedy, gdy w wymiarach tajemnicy Chrystusa staje się sakramentem — pozostaje tą samą rzeczywistością<sup>477</sup>. I dlatego wypracowana w tradycji formuła *evectio* (nadprzyrodzonego wyniesienia do godności sakramentu)<sup>478</sup> niesie z sobą czytelny komunikat: „godność sakramentalna” nie może być traktowana jako „coś jeszcze”, dodane do małżeństwa. Trudno nie dostrzec, że w kontekście normy o wykluczeniach (kan. 1101 § 2) przekłada się to na prosty wniosek. Tylko zniszczenie naturalnej struktury małżeństwa (czyli takiej, w jakiej ustanowił je Stwórca), może przeszkodzić wyniesieniu *in Christo* małżeństwa do godności sakramentu. Już ta krótka retrospekcja wyraźnie pokazuje, że analizę treści kan. 1101 § 2 pod kątem relewancji *dignitas sacramentalis* (w koniecznej relacji do unormowań kanonów: 1055, 1056, 1057 i 1099<sup>479</sup>) stosunkowo najłatwiej sprowadzić na bezpieczne „tory” tradycyjnej myśli kanonicznej.

Nie sposób odmówić siły argumentacji tym współczesnym badaniom nad prawnym rozumieniem *sacramentum matrimonii* (m.in. w zakresie interpretacji wymienionych norm kodeksowych), które, prowadzone w duchu personalizmu Vaticanum II, cechują się nade wszystko mocnym osadzeniem w tradycji, zwłaszcza tomistycznej<sup>480</sup>. Nader instruktywna w tej mierze jest argumentacja czołowego przedstawiciela nawarryjskiej matry-

---

prezentantów „środowiska” Pampeluny). Mniej liczni są autorzy relatywizujący (rzadziej: kontestujący) wymienioną zasadę, m.in.: R. Araud, J.M. Aubert, J. De Baciocchi, J.F. Castaño, G.F. De Paoli, T. García Barberena, G. Grasso, K.T. Kelly, J. Manzanares, J.B. Sequiera, Ch. Wackenheim (a ostatnio: S. Demel) — D. Faltin: *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*. In: *La simulazione del consenso...*, s. 66–67. Ponieważ szczegóły argumentacji obu stanowisk (sygnalizowane w pkt. 2.1.3.) wykraczają poza ramy niniejszego opracowania, wypada odesłać do cytowanej monografii, w której znajdziemy szeroką prezentację kolejno obu stanowisk (*nota bene* w rozszerzonym składzie personalnym) — D. Baudot: *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement...*, s. 113–167, 168–270.

<sup>477</sup> Zob. pkt 2.1.3.

<sup>478</sup> Zob. KPK 1983, kan. 1055.

<sup>479</sup> Przypomnimy, że w kanonach 1057 i 1101 § 1 (KPK 1983) nie znajdziemy żadnych bezpośrednich odniesień do „godności sakramentalnej” małżeństwa.

<sup>480</sup> Ta optyka, o czym mogliśmy się już przekonać (zob. pkt 2.2.3.), znakomicie współbrzmi z programem szkoły hiszpańskiej, a ściślej: kierunku w matrymonialistyce, związanego z nazwiskiem J. Hervady. Oprócz promotora kierunku reprezentatywne dla tego środowiska poglądy na sakramentalność małżeństwa głoszą — P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 226–248, 322–326; T. Rincón Pérez: *El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la exh. apost. „Familiaris consortio”*. IusCan 1983, s. 201–236; Idem: *La exclusión de la sacramentalidad del matrimonio. ¿Son convincentes las razones que inspiran el incipiente*



monialistyki P.J. Viladricha. W jego rozumieniu sakrament małżeństwa — to szczególne uczestnictwo chrześcijańskich małżonków w misterium miłości Chrystusa-Oblubieńca i Kościoła-Oblubienicy. Specyfika zaś „siódmego” sakramentu (w stosunku do pozostałych *sacramenta Ecclesiae*)<sup>481</sup> polega na tym, że treść wyrażenia *dignitas sacramentalis* pozostaje wyłącznie małżeńska i jako taka, odnosi się do „przymierza małżeńskiego” oraz „wspólnoty całego życia” dwójga ochrzczonych: mężczyzny i kobiety. Sakramentalność przenika całą dynamiczno-finalistyczną strukturę owej *communio personarum*, jaką „na początku” ustanowił Stwórca — w jej naturalnym skierowaniu ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Jest zatem oczywiste, że *dignitas sacramentalis* nie wprowadza do związku mężczyzny i kobiety żadnej nowej rzeczywistości „małżeńskiej”. Jak niezmiennie naucza Kościół, sakrament podnosi i włącza tę samą rzeczywistość naturalnego małżeństwa (bez jej likwidowania, destruowania, zastępowania czymś innym) w nadprzyrodzony porządek łaski Chrystusowego Odkupienia. Dokonuje się to na fundamencie chrztu św., tj. uprzedniego wszcze-

*cambio giurisprudenzial?* IusEcc 1994, s. 465–487; Idem: *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*. Pamplona 1997; C.J. Errázuriz: *La rilevanza canonica della sacramentalità del matrimonio e della sua dimensione familiare*. IusEcc 1995, s. 561–572; Idem: *Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino*. In: *Matrimonio e Sacramento*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32). Città del Vaticano 2004, s. 43–56. Z dużą konsekwencją — w doktrynie i orzecznictwie — niniejszą linię „programową” prezentuje również G. Burke: *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche*. Apol 1993, s. 315–338; Idem: *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*. In: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*. (Studi Giuridici. Vol. 36). Città del Vaticano 1995, s. 139–156; dec. z 23 VI 1987 r. c. Burke. RRD 1987, s. 393–397.

<sup>481</sup> Jeden z młodszych przedstawicieli tego samego nurtu ideowego konstatuje: *Negli altri sacramenti, il segno è il risultato dell'unione tra materia e forma: il segno è costituito appunto dall'unione — sia fisica che intenzionale — di materia e forma. La forma, insieme all'intenzione di realizzare il sacramento, costituisce il fattore specificante del segno. Nel caso del matrimonio, il segno sacramentale non è qualcosa di diverso dalla stessa realtà matrimoniale („in fieri” ed „in facto”): non occorre nessun fattore specificante appunto perché il matrimonio stesso per i battezzati è già istituito come sacramento. La sacramentalità del matrimonio tra battezzati si attualizza quando gli sposi pongono il segno sacramentale. Il sacramento non è qualcosa di aggiunto o concomitante alla realtà ordinaria: è la stessa realtà ordinaria elevata da Christo. Per questo motivo nel patto coniugale cristiano non ci sono parole dirette a mettere in rilievo la grazia che si concede né la santificazione che conferisce. La stessa realtà matrimoniale è già significativa a causa dell'istituzione divina, senza necessità di ulteriori specificazioni* (podkr. — M.G. i A.) — M. Gas i Aixendri: *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*. IusEcc 2001, s. 132.

pienia obojga nupturientów w Boskiego Oblubieńca, kiedy ich naturalny byt osobowy (życie, miłość) nieodwracalnie został wyniesiony do porządku łaski w Chrystusie<sup>482</sup>.

Nawiązujące do ewangelicznego cudu w Kanie Galilejskiej, ekspresywne zarysowanie niniejszej problematyki — co *nota bene* podnosi walor wypowiedzi P.J. Viladricha<sup>483</sup> — precyzyjnie oddaje istotę „wydarzenia” sakramentu. Nupturienci, w celu zawiązania przymierza, wnoszą „wodę, która wypełnia stągwie”, tzn. prawdziwą intencję oddania się i przyjęcia się w wiernej i dożgonnej miłości — wedle logiki daru, wpisanej przez Stwórcę w naturę mężczyzny i kobiety. Otóż tę wodę, czyli małżeństwo naturalne, Chrystus integralnie (bez jakiegokolwiek uszczerbku) przemienia w najlepsze wino<sup>484</sup>. Tym samym oblubieńcy przyjmują „charakter i łaskę uczestnictwa”, które realnie oznaczają: miłość i nierozzerwalną jedność Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą, czyli — krótko mówiąc — godność sakramentalną. Innymi słowy, naturalne przymierze małżeńskie („woda”) nie jest w stanie, samo z siebie, wykreować tej godności<sup>485</sup>. Niniejszą *dignitas sacramentalis* — zgodnie z chrystologicznym paradygmatem: całkowitego, a zarazem nieodwracalnego Daru Syna Bożego (co znakomicie uwypukla w swym nauczaniu Jan Paweł II)<sup>486</sup> — małżonkowie chrześcijańscy mogą otrzymać jedynie mocą przyczyny zewnętrznej. Jest nią wola Chrystusa — zdolna, by „wcielić to, co ludzkie, w to, co Boskie”<sup>487</sup>.

<sup>482</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 230–231.

<sup>483</sup> Opinię tę sformułował ostatnio M. Rivella: *Il matrimonio del cattolico non credente e l'esclusione della sacramentalità*. In: *Matrimonio e Sacramento...*, s. 117, przyp. 8.

<sup>484</sup> Natomiast błędem byłaby teza następująca: nupturienci wnoszą „wodę”-małżeństwo naturalne, ale Chrystus dodatkowo wnosi „wino”-sakrament. Wedle tego rozumowania zmieszanie wymienionych substancji rzekomo miałyby oznaczać nierozzerwalny związek: małżeństwo-sakrament — P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 231.

<sup>485</sup> „Zdolność do przyjęcia tej transformacji — a nie do samowytworzenia jej — posiada naturalny pakt małżeński między ochrzczoneymi, ponieważ przez chrzest chrześcijanie w swoim jestestwie i w swoim życiu zostają wcieleni w Chrystusa, a przez to ich dar i oddanie małżeńskie, jeżeli jest zgodne z planem Stwórcy co do małżeństwa „od początku”, posiada zdolność do przyjęcia nowego utożsamienia się z Chrystusem, które zawsze jest (...) darem zewnętrznym sprawianym przez Niego” — ibidem.

<sup>486</sup> Zob. Rincón Pérez: *El matrimonio cristiano...*, s. 287–345; A. Pastwa: *Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „In fieri” oraz „In facto esse”*. PK 2003, nr 3–4, s. 65–85.

<sup>487</sup> To władza (wola) Chrystusa decyduje o tym, że ochrzczeni: mężczyzna i kobieta, otrzymują w przymierzu małżeńskim nowe i specyficzne w Nim uczestnictwo. Z mocy Boskiego usynowienia w pierwszym sakramencie — ich udziałem staje się nadprzyrodzone „ukształtowanie w Chrystusa-Oblubieńca Kościoła” — P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 232. Zauważmy, że swym działaniem Chrystus w żaden sposób nie chce ograniczyć wolności nupturientów. Dlatego też nie (!) uzależnia skuteczności ich woli *In consen-*

W ten oto sposób — podążając tokiem myśli kanonisty z Uniwersytetu Navarry — na teologiczno-prawnym „horyzoncie” rysuje się ważna konkluzja: Jeśli przymierze małżeńskie odpowiada projektowi „na początku” ustanowionym przez Stwórcę, czyli jest naturalnie ważne, to chrześcijańscy nupturienci, na których uprzednio chrzest wycisnął „charakter”, nie są w stanie udaremnić Chrystusowi przekazania nowego Daru sakramentalnego. Istnieje tylko jedna możliwość przeszkodzenia woli Chrystusa, a mianowicie: niedostarczenie „wody do przemiany”. Brak prawdziwej intencji przymierza — znaku oddania się i przyjęcia we „wspólnocie całego życia”, zwróconej ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa — sprawia, że taki związek jest „z natury” nieważny<sup>488</sup>.

Tej optyki antropologiczno-teologicznej dopełnia personalistyczna interpretacja samego znaku sakramentalnego. Małżeństwo naturalne między ochrzczonymi jest znakiem miłości i zjednoczenia Chrystusa-Oblubieńca ze swoim Kościołem-Oblubienicą. Jeśli tradycyjnie przyjmuje się, że całej naturalnej strukturze małżeństwa (przymierze, węzeł, przymioty i cele) zostaje przekazana w darze zdolność „sakramentalnego” oznaczania zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, to prawda ta brzmi jeszcze dobitniej w języku „antropocentrycznej”, i tym samym „chrystocentrycznej”, fenomenologii<sup>489</sup>. Chrześcijańscy małżonkowie, oddając się i przyjmując wzajemnie „wedle natury” (ich osobowo-płciowej komplementarności) — „oddają się wzajemnie, co oznacza oddanie Chrystusa Kościołowi, i wzajemnie się przyjmują, co oznacza przyjęcie Kościoła przez Chrystusa. Dlatego można dobitnie stwierdzić, że małżonkiem każdego małżonka jest Chrystus. Zawarcie i dopełnienie małżeństwa — wedle podwójnego znaczenia zjednoczenia Chrystusa z Kościołem przez miłość i Wcielenie — konstytuuje je w związek wspólnego życia, który nie tylko jest drogą wspólnego realizowania się w wymiarze czysto ludzkim, lecz również wspólną drogą uświęcania się, czyli wzajemnego i solidarnego realizowania szczególnego chrześcijańskiego powołania: małżeńskiego (podkr. — A.P.)”<sup>490</sup>.

---

so od wierności chrześcijańskiej. Wręcz przeciwnie — jak mocno akcentuje C.J. Errázuriz — Boski Oblubieniec od początku jest gwarantem wolności wiary i życia oblubieńców-małżonków (przy tej okazji kanonista — powołując się na autorytet J. Hervady — nie pierwszy raz stawia postulat zrewidowania tradycyjnego kodeksowego wymogu formy kanonicznej *ad vallditatem*) — C.J. Errázuriz: *Contratto e sacramento...*, s. 55; por. *Idem*: *La rilevanza canonica della sacramentalità...*, s. 567–568.

<sup>488</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 231–232.

<sup>489</sup> Zob. pkt 1.2.2.

<sup>490</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 232–233. Podobnie, J.M. Millás, nawiązując do inspirującej myśli filozoficzno-teologicznej X. Zubiriego, opis „wydarzenia” sakramentu małżeństwa zamyka w następującej syntezie: *Nel matrimonio l'azione specifica che si fa attuale sarà l'azione di Cristo che, secondo il piano della creazione (Gn 2, 24)*

Na płaszczyźnie *stricte* prawnej wnioski nasuwają się same. Skoro specyficzne uczestnictwo w misterium Chrystusa-Oblubieńca zyskują — w porządku *par excellence* osobowym — przymierze małżeńskie, węzeł, jego przymioty i cele, nie da się sprowadzić godności sakramentalnej jedynie do jakiegoś aspektu *matrimonium canonicum*. Nie jest ona ani istotnym przymiotem, ani istotnym elementem<sup>491</sup> — jest w rzeczy samej wymiarem całej struktury małżeństwa<sup>492</sup>. Wobec tego akty/postawy, w których wyraża się godność sakramentalna, są i pozostają zwykłymi aktami/postawami ważnego małżeństwa naturalnego (dodajmy: w przymierzu, a potem życiu małżeńskim przekładają się one na istotne prawa-obowiązki, ukierunkowane na osiągnięcie naturalnych celów małżeństwa).

Implikacje takiego ujęcia prawdy o *sacramentum matrimonii* zdają się umacniać (i w pełni potwierdzać) znane stanowisko kanonistycznej tradycji. Tylko wskutek zniszczenia naturalnej (esencjalnej) struktury małżeństwa przez tzw. wolę przeważającą<sup>493</sup> nupturienci mogą przeszkodzić

*confermato e riattualizzato nell'economia della redenzione, unisce due battezzati che si sposano. In questa azione di Cristo si fa attuale il suo potere che unisce quelli che si sposano, trasforma il loro essere personale e li fa più simili a Cristo, capaci di amare come Lui. Proprio nell'unione interpersonale costituita dal sacramento e nell'amore e servizio reciproco, gli sposi cristiani saranno un vivo segno sacramentale dell'unione di Cristo con la Chiesa — J.M. Millás: Il sacramento del matrimonio. Elementi fondamentali. In: Matrimonio e Sacramento..., s. 17; zob. szerzej — Idem: Zubiri y los Sacramentos. Gr 2001, s. 299—323.*

<sup>491</sup> La sacramentalità non è una sovrastruttura soprannaturale aggiunta alla realtà naturale del matrimonio. È un errore considerarlo come una „proprietà” essenziale o un „elemento” costitutivo del matrimonio cristiano. Una proprietà come l'indissolubilità o l'unità dell'una o l'altro dell'essenza, mentre il sacramento trasforma l'intera essenza del matrimonio. La sacramentalità non è una proprietà o un elemento matrimoniale, ma coincide con il matrimonio stesso: *matrimonium ipsum*, come esiste per coloro le cui anime hanno impresso il carattere del Battesimo (podkr. — G.B.) — G. Burke: La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche..., s. 146—147.

<sup>492</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 230.

<sup>493</sup> Dla lepszego ukazania charakteru „woli przeważającej” — o której była już mowa (zob. pkt 2.2.3.) — P.J. Viladrich ponownie wraca do plastycznej interpretacji ewangelicznej perykopy: „Aby skutecznie zniweczyć zdolność sakramentalną, którą sam pakt, węzeł, przymioty i naturalne cele nabywają przez niezniszczalne utożsamienie się nupturienta z Chrystusem na mocy chrztu, konieczne jest, aby wola kontrahentów istotnie i pozytywnie zredukowała naturalny poziom paktu małżeńskiego, węzła, przymiotów i celów, to znaczy, »wlała brudną wodę albo coś innego do stągwi«, przez co sami nupturienci, a nie Kościół — jak to bardzo dobrze ukazuje adhortacja apostolska *Familiaris consortio* — uniemożliwiają w ten sposób jej przemianę w wino. Innymi słowy, nie jest w mocy nupturienta zawarcie prawdziwego związku, gdy jednocześnie jego ważne małżeństwo nie będzie eo ipso sakramentem, tak jak przypomina to kan. 1055 § 2. Wobec nierozdzielności między kontraktem i sakramentem, jeżeli ochrzczony nupturient realnie i pozytywnie chce, by jego ważne małżeństwo nie było sakramentem, jego wola przeciwna sakramentalności powinna być

wyniesieniu małżeństwa do godności sakramentu, która identyfikuje nie-skrępowany dar Chrystusa. Nie jest zatem konieczne formułowanie jakiejś dodatkowej intencji sakramentalnej<sup>494</sup>. P.J. Viladrich stawia sprawę jasno: wymaganie wolności w przyjęciu wspomnianego Daru przez chrześcijańskich nupturientów mieści się w samej wolnej woli zawarcia ważnego małżeństwa. Minimalne zaś wymaganie wiary (do przyjęcia sakramentu) zawiera się (jakkolwiek domyślnie, to jednak wystarczająco!) w prawdziwej intencji zaangażowania się we wspólnotę życia i miłości — jeśli tylko oznacza zaakceptowanie woli Trójjedynego Boga, wpisanej „od początku” („na obraz Boży”) w naturę osoby ludzkiej i małżeńskiej komunii osób<sup>495</sup>.

A stąd już tylko krok, by postawić kropkę nad „i” w jednoznacznej (czyli, jak mogłoby się wydawać, nie mającej alternatywy) interpretacji kanonów 1099 i 1101 § 2: ani błąd determinujący wolę, ani pozytywne wykluczenie — w zakresie godności sakramentalnej nie mogą być sformułowane w formie autonomicznej<sup>496</sup>. Albo można z całą stanowczością stwierdzić, że *error* czy *exclusio*, kierując się *contra sacramentalitatem matrimonii*, determinują wolę bądź wykluczają istotne aspekty: przymiery małżeńskiego, węzła, jego przymiotów lub celów; albo taki błąd czy wykluczenie, wobec zapoczątkowanego — integralnie według planu Stwórcy — ważnego małżeństwa, są pozbawione jakiegokolwiek znaczenia: nie powodują nieważności małżeństwa ani nie stanowią przeszkody dla wolnego daru Chrystusa, który ważny związek ochrzczonych „wynosi na poziom uczestnictwa w jego byciu Chrystusem-Oblubieńcem”<sup>497</sup>.

w jego wnętrzu wyraźnie przeważająca nad własną wolą małżeńską: »jeżeli moje małżeństwo ma być sakramentem wbrew mojej woli, w takim wypadku wolę nie zawierać małżeństwa, niż zaakceptować sakrament«. Opisaną w taki sposób bezpośrednią wolę przeciwną sakramentalności nazwano »wolą przeważającą« — ibidem, s. 239–240.

<sup>494</sup> Zob. M.F. Pompedda: *Intenzionalità sacramentale*. In: *Matrimonio e Sacramento...*, s. 31–41; P. Pellegrino: *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2..., s. 371.

<sup>495</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 234; por. G.J. Errázuriz: *Contratto e sacramento...*, s. 55; zob. też pkt 1.3.2.

<sup>496</sup> Zob. G.J. Errázuriz: *La rilevanza canonica della sacramentalità...*, s. 567–568; P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 234, 239–241; G. Burke: *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche...*, s. 147–148. *Nota bene* szkoda, że doktrynalnym dociekaniom rzadko towarzyszy pytanie o niezdolność do zawarcia małżeństwa sakramentalnego — zob. G. Dzierżon: *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*. Warszawa 2002, s. 271–301.

<sup>497</sup> P.J. Viladrich: *Konsens małżeński...*, s. 234. Szczegółowe badania przeprowadzone przez M. Mingardię pokazały — na tle całego spektrum innych poglądów — reprezentatywność i supremację niniejszego stanowiska w przedmiocie prawnej relewancji „godności sakramentalnej” (dodajmy, że sam autor identyfikuje się z tym nurtem ideowym) — M. Mingardi: *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*. Roma 2001.

### 3.2.1. W planie „*ius*-personalistycznym”. Paradygmat: „Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra...” (KDK, n. 48)

#### 3.2.1.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: Z. Grocholewski)

Prace nad odnową prawa małżeńskiego koncentrowały się w dużej mierze na poszukiwaniu adekwatnego języka opisu — *stricte* osobowej — rzeczywistości *sacramentum matrimonii*, w ślad za bogactwem antropologiczno-teologicznej myśli Soboru Watykańskiego II. Odejście od reistycznego myślenia o małżeństwie i — co z tym związane — odrzucenie nieużytecznych (czy wręcz szkodliwych) formuł, z *ius in corpus* na czele, musiało oznaczać wykreowanie nowej linii doktrynalnej. Nietrudno się zorientować, że najkrótsza droga z pozycji „*ius*-korporalistycznych” wiodła ku pozycjom „*ius*-personalistycznym”<sup>498</sup>. Miało się przy tym okazać, że bodaj nikt tak skutecznie (spoza grona samych konsultorów), jak wybitni „*ius*-personalisci”: U. Navarrete, Z. Grocholewski i inni, nie wpłynął na przebieg dyskusji, a potem — na kształt ostatecznych zapisów kodeksowych *de matrimonio*<sup>499</sup>. Wynikało to z nieformalnego programu kierunku „*ius*-personalistycznego”, który da się dziś określić programem wielopłaszczyznowej eksploracji treści substancji małżeństwa (*in facto esse*)<sup>500</sup>: po pierwsze, z oczywistą przewagą optyki „przedmiotowej” nad optyką „personalną” (interpersonalną)<sup>501</sup> — docelowo, na użytek identyfi-

<sup>498</sup> Przypomnijmy, że autor owych celnych denominacji J. Carreras nad ten ostatni prąd w matrymonialistycie zdecydowanie przedkładał kierunek „personalistyczny” (nie wymagający dookreślenia: *una postizone più nettamente personalista*). Tak jak moderowany przez J. Hervadę (i współtworzony przez J. Carrerasa) nurt ideowy ogniskuje się wokół komplementarnej prawdy przymierza, badanej w ramach hermeneutyki *daru* osobowego, tak słowem-kluczem dla „*ius*-personalizmu” pozostaje właśnie „*ius*” precyzyjnie identyfikowane w obrębie formalnego przedmiotu konsensu — J. Carreras: *Il „bonum coniugum”...*, s. 117–126.

<sup>499</sup> Wystarczające, jak się wydaje, argumenty uzasadniające tę tezę znajdziemy w 2. rozdz. niniejszego opracowania.

<sup>500</sup> Swoistym „manifestem” programu „*ius*-personalistycznego” jest niewątpliwie słynne, często cytowane dzieło — U. Navarrete: *Structura iuridica matrimonii...* (1968 r.).

<sup>501</sup> I w tym, moim zdaniem, należałoby upatrywać fundamentalnej różnicy między wymienionym kierunkiem a nurtem *par excellence* personalistycznym, reprezentowanym przez J.M. Serrano Ruiza (co *nota bene* zdaje się deprecjonować przywołany J. Carreras).

kacji wszystkich esencjalnych *iura et officia matrimonialia*; i po wtóre — od strony metody badawczej — z przewagą ujęć analitycznych nad dążeniem do spójnej, całościowej syntezy. Z tych samych powodów, oprócz nieocenionych walorów wymienionego kierunku (co znajduje wyraz w wymiernych osiągnięciach „*ius-personalistów*” w dziedzinie legislacji), ujawnił się także jeden poważny jego minus — nieuchronna, bo wynikająca z wcześniej wymienionych założeń programowych, fragmentaryzacja (segmentacja) doktryny małżeńskiej<sup>502</sup>.

Już ta krótka charakterystyka ważnej gałęzi personalistycznego nurtu odnowy *ius matrimoniale* pozwala lepiej poznać nader interesujące rezultaty badania problematyki sakramentu, w których ów kierunek ukazał swe najbardziej nowatorskie (a dosadniej: „prometejskie”) oblicze. Wszak, czy nie należy uznać za takowy, radykalnie sformułowany, ale i rzetelnie przygotowany, dezyderat rozszerzenia *tria bona Augustini* o czwarte dobro: sakramentalność małżeństwa<sup>503</sup>? Właśnie taką nietuzinkową propozycję zgłosił Z. Grocholewski<sup>504</sup> — w „najlepszym” czasie, bo w pierwszym okresie prac kodyfikacyjnych<sup>505</sup>, by konsekwentnie, z jeszcze większą siłą perswazji, wrócić do niej w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku<sup>506</sup>. I dlatego dzisiaj — choć głos wybitnego polskiego

<sup>502</sup> Mieliśmy już okazję zauważyć, że to niekorzystne zjawisko w matrymonialistyce kompetentnie „zdefiniował” J.M. Serrano Ruiz: *Punctum dolens della canonistica matrimoniale è la eccessiva frammentazione dell'essenza del matrimonio nelle sue note* [podkr. — J.M. S.R.] — J.M. Serrano Ruiz: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”...*, s. 263, przyp. 4.

<sup>503</sup> Na marginesie zauważmy, że podobną logikę w ramach „*ius-personalizmu*” ujawnia (choć w sposób mniej „rewolucyjny”) wspomniana propozycja dwutorowego ujmowania wierności małżeńskiej i istotnego przymiotu jedności — propozycja, za którą w czasie reformy mocno optował U. Navarrete: *Ius-obligatio ad fidelitatem conjugalem, non includitur in proprietate unitatis* — U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem...*, s. 255.

<sup>504</sup> W tym miejscu warto odnotować, że w czasie reformy innym zmiennym przykładem przenikliwej myśli analitycznej („*ius-personalistycznej*” z ducha) Z. Grocholewskiego była propozycja *de lege ferenda* wyodrębnienia *ius ad amorem benevolentiae* w ramach istoty małżeństwa (po oddzieleniu *aspectus benevolentiae* od *aspectus complacentiae et concupiscentiae* w łonie miłości małżeńskiej) — zob. Z. Grocholewski: *De „communione vitae”...*, s. 455–480.

<sup>505</sup> Argumenty za tą tezą kanonista po raz pierwszy przedstawił w monografii — I d e m: *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*. Neapoli 1973, s. 35–42. Na marginesie odnotujmy, że autor nie zdecydował się na wykładnię niniejszej idei doktrynalnej w przywoływanym już głośnym artykule — I d e m: *Crisis doctrinae et iurisprudentialis rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*. PRMCL 1978, s. 283–295.

<sup>506</sup> Zob. I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*. ME 1996, s. 223–239. Trudno nie odnieść wrażenia (nawet jeśli nie przemawia za tym wprost układ niniejszego studium), że prowadzony przez autora artykułu dyskurs zdaje się podporządkowany uzasadnieniu tej, co by nie powie-

kanonisty nie zyskał wystarczającego naukowego wsparcia innych przedstawicieli rzeczzonego nurtu ideowego<sup>507</sup> — w pełni uprawniona wydaje się następująca supozycja: już sam ciężar gatunkowy głoszonych poglądów stawia kardynała Z. Grocholewskiego w roli promotora ważnego kierunku w matrymonialistyce. Mottem zaś tego kierunku może być z powodzeniem — przywołany przez kanonistę w znanym teologiczno-prawnym studium o małżeństwie<sup>508</sup> — *passus z Konstytucji „Gaudium et spes”*: „Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra...”<sup>509</sup>

Ważny artykuł opublikowany w 1996 roku w periodyku „Monitor Ecclesiasticus”<sup>510</sup> w sposób systematyczny kompletował tezy autora, składające się na całokształt linii doktrynalnej tegoż nieszablونowego — nacechowanego niezależnością myśli, ale i siłą polemicznych argumentów (w podejściu do „tradycji”) — ujęcia sakramentalności w prawie małżeńskim<sup>511</sup>.

dzień, śmiałej tezy. Wszak w odróżnieniu od innego wniosku (różnego raczej formalnie niż merytorycznie), sygnalizowanego w tytule, a mianowicie: uznania autonomii *dignitas sacramentalis* w sądowej aplikacji kan. 1101 § 2, propozycja ta nie wywołała dotąd żadnego rezonansu w matrymonialistyce.

<sup>507</sup> Trudno za takową uznać przychylną (przynajmniej częściowo) opinię U. Navarretego o wspomnianym postulatcie: *Auctor propugnat ut sacramentalitas consideretur uti bonum per se stans. Tunc Schema bonorum constaret quattuor bonis essentialibus pro matrimonio sacramento. Argumenta thesini probant, at obicitur quod „tripartitum bonum” augustinianum, tota traditione sanctum, mutaretur* (podkr. — A.P.) — U. Navarrete: *De iure ad vitae communionem...*, s. 269. Znaczący pozostaje brak jakiegokolwiek wzmianki na ten temat w późniejszym retrospektywnym artykule profesora Gregoriana — zob. I d e m: *I beni del matrimonio: elementi e proprietà essenziali*. In: *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 8 / Studi Giuridici. Vol. 10). Città del Vaticano 1986, s. 92. Gwoli ścisłości należy też podkreślić różnicę poglądów między wymienionymi kanonistami w węzłowej kwestii: czy sakrament małżeństwa można utożsamiać wyłącznie z konstytutywnym aktem *contractus matrimonii* (U. Navarrete), czy też — jednocześnie — winien być identyfikowany ze stanem małżeńskim, czyli z małżeństwem w swoim trwaniu (Z. Grocholewski) — zob. Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa...*, s. 175—200; U. Navarrete: *Matrimonio, contratto e sacramento*. In: *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*. (Studi Giuridici. Vol. 31). Città del Vaticano 1993, s. 91—112; szerzej na ten temat — zob. A. Pastwa: *Teologiczny fundament sakramentalności...*, s. 65—85. Dodajmy jeszcze, że inni znani „ius-personaliści” pozostali przy tradycyjnym poglądzie na wykluczenie sakramentalności — zob. F.R. Aznar Gil: *El nuevo Derecho Matrimonial Canónico...*, s. 372; A. Abate: *Il matrimonio...*, s. 67.

<sup>508</sup> Z. Grocholewski: *Sakrament małżeństwa...*, s. 177.

<sup>509</sup> KDK, n. 48.

<sup>510</sup> Chodzi o wzmiankowane wcześniej studium Z. Grocholewskiego pt.: *L'esclusione della dignità sacramentale...*

<sup>511</sup> Warto zaznaczyć, że do tej problematyki — jakkolwiek aspektowo — kanonista wrócił już rok wcześniej w interesującym studium o błędzie (kan. 1099), które ostatnio znalazło swoje miejsce w trzytomowym komentarzu do kodeksowego prawa małżeńskiego — Z. Grocholewski: *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del*



Bez wątpienia, przejrzystości kolejnych kroków prowadzonego dyskursu, a w konsekwencji — ogarnięciu myślą logiki całego wywodu miał służyć proponowany przez kanonistę podział problematyki na punkty. Wypada się zgodzić, że tylko całościowy wgląd w pomieszczoną tam argumentację<sup>512</sup> może przybliżyć nas do odpowiedzi na pytanie: czy, a jeśli tak, to jaką zmianę w „personalistycznym” spojrzeniu na sakramentalność małżeństwa (zwłaszcza w kontekście interpretacji kanonów 1099 i 1101 § 2) zapowiada wytyczony nowy kierunek w matrymonialistyce<sup>513</sup>?

1. Wstępną prezentację wciąż dominującego stanowiska w doktrynie i orzecznictwie (po roku 1917), w którym neguje się jakąkolwiek autonomiczną relewancję sakramentalności w kanonicznym prawie małżeńskim, autor zamyka przypomnieniem lansowanej przez siebie tezy: pozostawiając nienaruszoną zasadę nierozdzielności między małżeństwem ochrzczonych i sakramentem, *dignitas sacramentalis* może być wykluczona w taki sam sposób i z takimi samymi skutkami, jak istotne przymioty: jedność i nierozzerwalność<sup>514</sup>.

2. Autor wykazuje niekonsekwencje w argumentacji obrońców tradycyjnego stanowiska (tzw. woli przeważającej):

a. Podobnie jak to było w zbiorze z 1917 roku, aktualny kodeks wyraźnie rozróżnia między wykluczeniem samego małżeństwa a wykluczeniem jego istotnego elementu (prawo do aktu małżeńskiego, jedności i nierozzerwalności)<sup>515</sup>. Otóż na kanwie owej regulacji kodeksowej głosi się, że sakramentalność może być wykluczona tylko i wyłącznie wtedy, gdy wykluczone zostaje samo małżeństwo. A przecież — jak podkreśla autor — to samo można powiedzieć — kolejno — o wykluczeniach: *bonum prolis*, *unitas* czy *indissolubilitas*. Źródłem oczywistej niekonsekwencji jest po-

---

*matrimonio*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2..., s. 233—245. (To samo w: *Error determinans voluntatem (can. 1099)*. [Studi Giuridici. Vol. 35]. Città del Vaticano 1995, s. 7—21).

<sup>512</sup> Ponieważ nie sposób uniknąć tu pewnych powtórzeń, przeto kwestie już omówione w 2. rozdziale — na kanwie diagnozowania tez „reformatorskich”, które zawarł w swym artykule Z. Grocholewski: *Crisis doctrinae...* — zostaną zarysowane syntetycznie.

<sup>513</sup> Częściowej, ale niewystarczającej odpowiedzi na to pytanie udzielił w 1997 r. autor cytowanej już dysertacji doktorskiej M. Mingardi, który — wyraźnie opowiadając się za opcją „tradycyjną”, konstatawał: *Un altro gruppo consistente di autori (l'unico gruppo veramente numeroso, oltre ai sostenitori della necessità di una volontà prevalente) ritiene che sia sufficiente escludere la sacramentalità con atto positivo di volontà, affinché si determini la nullità del matrimonio* — M. Mingardi: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 143.

<sup>514</sup> Z. Grocholewski: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 224—225; por. Idem: *Crisis doctrinae...*, s. 284—285.

<sup>515</sup> Zwróćmy uwagę, że użycie pojęcia „element” najwyraźniej wynika z przyjętej tu optyki schematu trzech dóbr Augustyńskich.

mieszanie dwóch odrębnych porządków: ontologicznego i psychologicznego<sup>516</sup>. Wszak w planie ontologicznym wykluczenie jedności lub nierozzerwalności, zawsze oznacza wykluczenie samego małżeństwa, bo bez istotnych przymiotów nie może ono istnieć. Kodeks jednakowoż, przyjmując rozróżnienie *simulatio totalis* — *simulatio partialis* (wykluczenie istotnego elementu), uprzywilejował plan psychologiczny, tzn. uzależnił kwalifikację sądową (procesowo-dowodową) okoliczności faktycznych w przedmiocie symulacji od ich intencjonalnego postrzegania przez nupturientów. W takiej perspektywie można chcieć prawdziwego małżeństwa, ale nie chcieć jego nierozzerwalności, jedności czy ukierunkowania na potomstwo. Nie wiadomo, dlaczego ta reguła nie miałaby dotyczyć także sakramentalności<sup>517</sup>.

b. Bynajmniej nie jest argumentem kontra pozycji doktrynalnej autora twierdzenie, że nie można wymagać, by intencja ochrzczonych nupturientów była bezpośrednio skierowana ku sakramentalności. Owszem, wystarcza powzięcie aktu woli wedle porządku natury (*ex divina institutione*).

<sup>516</sup> W tej szczegółowej acz newralgicznej metodologicznej kwestii kanonista ma (raz jeszcze) sprzymierzeńca w osobie U. Navarretego. Otóż, mistrz z Gregoriany już w swoim słynnym dziele wyraził opinię, że wykluczenie sakramentalności powoduje nieważność małżeństwa w taki sam sposób, jak wykluczenie istotnych przymiotów. W cytowanym zaś artykule z 1986 r. tezę tę (z istotnym zastrzeżeniem, że sakramentalność nie jest przymiotem małżeństwa) rozwija w następujący sposób: *In questa materia è da rilevare la necessità di distinguere bene l'ordine oggettivo (ontologico) dall'ordine psicologico o intenzionale. È evidente infatti che colui che esclude un elemento essenziale o una proprietà essenziale esclude il „matrimonium ipsum” nell'ordine oggettivo in quanto il matrimonio non può sussistere senza quell'elemento essenziale o senza quella essenziale proprietà. In questo senso quindi ogni esclusione di cui al § 2 del can. 1101 comporta necessariamente la esclusione oggettiva del matrimonio, essendo irrilevante il fatto che la non esistenza oggettiva del matrimonio sia da attribuirsi alla esclusione di tutti i suoi elementi essenziali (matrimonium ipsum), oppure soltanto di qualcuno di essi. Nell'ordine psicologico o intenzionale invece (...) è molto profonda la differenza che corre tra lo stato intenzionale di colui che simula totalmente il consenso e lo stato d'animo di chi soggettivamente vuole contrarre matrimonio, ma escludendo, per lo più in buona fede, qualche elemento essenziale, oppure qualche proprietà. Sotto il punto di vista dell'intenzionalità del contraente, la sacramentalità del matrimonio ha la stessa rilevanza dei singoli elementi essenziali e le singole proprietà del matrimonio* — U. Navarrete: *I beni del matrimonio...*, s. 94–95; *Idem*: *Structura luridica matrimonii...*, s. 66. Nota bene zasadność niniejszego rozróżnienia zdają się dostrzegać nawet — broniący stanowiska tradycyjnego — niektórzy przedstawiciele szkoły hiszpańskiej — M.A. Ortiz: *Sulla rilevanza della volontà contraria alla dignità sacramentale del matrimonio*. DrE 1999, No 2, s. 365–366.

<sup>517</sup> *Parlando dell'esclusione dell'indissolubilità dell'unità o dell'ordinazione alla prole, consideravano la questione sotto l'aspetto psicologico, l'esclusione della sacramentalità invece la prospettavano nell'ordine ontologico* — Z. Grocholewski: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 225–226; por. *Idem*: *Crisis doctrinae...*, s. 286–287.

Co więcej, prawda ta dotyczy — na równi — wszystkich istotnych elementów małżeństwa. I tak, jak nie jest konieczne bezpośrednio ukierunkowanie woli konsensualnej ku *indissolubilitas*, tak nie jest wymagane formułowanie specjalnej intencji sakramentalnej (wystarcza, że nupturien-ci chcą zawrzeć prawdziwe małżeństwo). Ale — konsekwentnie — jeżeli akt woli pozytywnie wykluczający nierozzerwalność powoduje nieważność małżeństwa, to taki sam skutek ma wykluczenie sakramentalności<sup>518</sup>.

c. Nietrafna jest argumentacja tych, którzy chcieliby traktować *dignitas sacramentalis* jako *quid accessorium*. Jeśli już posiłkować się klasyczną terminologią scholastyczną, to właściwy jest tu inny termin: *accessorium necessarium*. Ten zaś oznacza po prostu: *proprietas essentialis*. I rzeczywiście, sakramentalność jest istotnym przymiotem małżeństwa dwójga ochrzczonych (do myśli tej autor jeszcze powróci), tak jak jedność i nierozzerwalność są przymiotami każdego małżeństwa<sup>519</sup>.

d. W końcu, problematyczna pozostaje teza, że skoro sakramentalność małżeństwa jest wyniesieniem naturalnego kontraktu do porządku nadprzyrodzonego, to wynika stąd wyłącznie prosty wniosek: ukonstytuowany *in ordine naturali*, ważny konsens nie może nie być sakramentem. Prowadzi to bowiem do supozycji — zdaniem autora: nie do przyjęcia! — iżby w ocenie ważności małżeństwa należało brać pod uwagę wyłącznie elementy naturalne. Widać wszak wyraźnie, że owo *assumptio contractus naturalis* opiera się na myśleniu o abstrakcyjnym małżeństwie. Tymczasem zawsze chodzi o konkretny osobowy związek ochrzczonych, w którym nupturien-ci stają się szafarzami sakramentu. I jeśli z jednej strony teologiczna doktryna o *elevatio* za warunek *sine qua non* zaistnienia sakramentu słusznie uznaje obecność wszystkich elementów naturalnych wymaganych do ważności związku, to z drugiej strony należy traktować sakramentalność jako *qualitas nova* o takiej doniosłości (i znaczeniu prawnym), że bez niej nie może istnieć prawdziwe małżeństwo ochrzczonych. Wykluczenie zatem „godności sakramentalnej” pozytywnym aktem woli musi spowodować nieważność małżeństwa<sup>520</sup>.

Reasumpcja rozwiewa wszelkie wątpliwości co do intencji Z. Grocholewskiego w ważnej kwestii conceptualnej: element czy przymiot?. Sakramentalność należy do małżeństwa chrześcijańskiego w taki sam sposób, jak jedność i nierozzerwalność należą do każdego związku małżeńskiego,

<sup>518</sup> I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 226–227; por. I d e m: *Critica doctrinae...*, s. 286–289.

<sup>519</sup> I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 227–228; por. I d e m: *Critica doctrinae...*, s. 289–290.

<sup>520</sup> I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 228; por. I d e m: *Critica doctrinae...*, s. 290–291.

tn. jako element, bez którego — z ustanowienia Stwórcy i Odkupiciela — nie może zaistnieć prawdziwe, czyli ważne, przymierze (ochrzczonych). Wszelako zaraz autor dodaje, że ma na myśli *dignitas sacramentalis* jako istotny przymiot małżeństwa chrześcijańskiego<sup>521</sup>. To stwierdzenie stanowi doskonały wstęp do rozwinięcia, wcześniej sygnalizowanej, kluczowej problematyki w Z. Grocholewskiego teorii małżeństwa<sup>522</sup>.

1. W adaptacji Augustyńskiego schematu *bona matrimonii: bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*, przez orzecznictwo kościelne (a szerzej: tradycyjną i współczesną kanonistykę) nie została uwzględniona sakramentalność jako istotny element. Autor konstatuje, że kanoniści i sędziowie rotalni używają dziś pojęcia *bonum sacramenti* wyłącznie na oznaczenie nierozzerwalności, a nie godności sakramentalnej. Rzecz jest tyleż osobliwa, co niezrozumiała, zwłaszcza że zbagatelizowano ważny głos magisterialny papieża Piusa XI, wyrażony w encyklice *Casti connubii*<sup>523</sup>. Tenże papież, opierając cały swój wykład na temat małżeństwa chrześcijańskiego na schemacie „trzech dóbr”, nie omieszkiał poczynić bardzo istotnego spostrzeżenia: [...] *tantorum beneficiorum summa complectitur et quasi cumulatur illo christiani coniugi bono quod [...] verbo nuncupatur sacramentum, quod denotatur et vinculi indissolubilitas et contractus in effecax gratiae signum per Christum facta elatio atque consecratio*<sup>524</sup>. Otóż zdaniem kardynała Z. Grocholewskiego, tym wskazaniem papież dał precyzyjną wykładnię Augustyńskiego *bonum sacramenti*: jądrem esencjalnym tego „dobra” są nierozzerwalność i sakramentalność<sup>525</sup>. W związku z takim podejściem rysują się dwa powody, by sakramentalność znalazła swój pełnoprawny (*con pleno diritto*) wyraz w obrębie schematu: *tria bona matrimonii*:

a. Niebagatelne znaczenie ma okoliczność, że w niniejszym schemacie (przeszczepionym do *ius matrimoniale*) są zawarte wszystkie istotne elementy małżeństwa, które — przynajmniej *implicite* — w sposób konieczny tworzą przedmiot małżeńskiego konsensu (przymierza). Sakramentalność zaś jest na pewno istotnym elementem *matrimonium canonicum* dwójga ochrzczonych<sup>526</sup>.

<sup>521</sup> Idem: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 229.

<sup>522</sup> Wedle przyjętej wcześniej metody postaramy się wiernie oddać zasadnicze przesłanki i sam tok dochodzenia do ważnych konkluzji.

<sup>523</sup> AAS 1930, s. 539–592.

<sup>524</sup> Ibidem, s. 550.

<sup>525</sup> Z. Grocholewski: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 230; zob. też U. Navarrete: *Structura luridica matrimonii...*, s. 63–66.

<sup>526</sup> Z. Grocholewski: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 230–231.

b. Należy też wziąć pod uwagę fakt, że współczesne analizy samego pojęcia *bona*, studium motywów, jakie legły u podstaw schematu konceptualnego, czy też badania jego wewnętrznej logiki — wyraźnie rekomendują, by schemat *bona matrimonii* zawierał wszystkie elementy podstawowe, które określają wartość (*bontà*) małżeństwa. A sakramentalność niewątpliwie jest takim elementem; więcej nawet: jest dobrem najwyższego rzędu (*bene eminente*), ponieważ czyni małżeństwo narzędziem uświęcania<sup>527</sup>.

2. W tym punkcie teoria małżeństwa wybitnego polskiego kanonisty osiąga poziom kulminacyjny. O ile Pius XI łączył *sakramentalność* z jednym tylko dobrem wspomnianego schematu, o tyle w opinii Z. Grocholewskiego zasługuje ona na ujęcie *autonomiczne* (*bonum per se stans*) z racji analogicznego związku *sakramentalitas* z wszystkimi *tria bona*, a nie tylko z jednym z nich. Oczywiście, tę (hipo)tezę wspierają starannie wyłuszczone argumenty:

a. Święty Augustyn, twórca schematu *bona matrimonii*, nie używał słowa „sakramentalność” we współczesnym (ściśłym) rozumieniu tego słowa, tzn. w sensie *signum sacrum*, a *Christo perenniter institutum*, *quod gratiam quam significat producit*. Raczej wiązał z tym pojęciem naturalną świętość każdego małżeństwa. A zatem w odniesieniu do elementów wskazanych przez Augustyna *sakramentalność* jest prawdę „czymś nowym”. W związku z tym błędem byłoby dziś utrzymywać, że wymienione pojęcie należy wiązać wyłącznie z nierozzerwalnością. W rzeczywistości sakrament, tak samo jak umacnia *indissolubilitas* i czyni małżeństwo absolutnie nierozzerwalnym, tak też potwierdza i umacnia *bonum prolis* oraz *bonum fidei*<sup>528</sup>.

b. Słuszność uznania sakramentalności za dobro samo w sobie (autonomiczne) potwierdza relacja między prawem Bożym naturalnym a prawem Bożym pozytywnym. Stwórca „na początku” wpisał w naturę małżeństwa to, co — jako *essentia matrimonii* — wyrażają „trzy dobra” w koncepcji św. Augustyna. Chrystus zaś, który potwierdził prawdę

<sup>527</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>528</sup> Rozwinięcie tej myśli wypada przytoczyć dosłownie: *Il „bonum prolis”, in quanto: l'atto coniugale, a motivo del sacramento assume un alto significato; l'ordinazione alla prole viene ampliata alla procreazione dei figli di Dio e all'educazione alla vita soprannaturale; nonché i coniugi vengono aiutati con una grazia peculiare per poter eseguire i compiti del loro stato, che in grande parte si riferiscono al „bonum” in parola. La sacramentalità conferma e rafforza anche il „bonum fidei”, in quanto è difficile non accorgersi come l'immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa, impressa nel sacramento del matrimonio, per non essere profanata, confermi l'esigenza della fedeltà, dell'amore e della castità fra i coniugi, e come in ciò i coniugi vengano aiutati dalla grazia del sacramento* (podkr. — A.P.) — ibidem.

„początku”, wyniósł ów związek do godności sakramentu. W rezultacie sakramentalność musi być rozumiana w odniesieniu do wszystkich konstytutywnych, naturalnych elementów małżeństwa — czyli „trzech dóbr”, a nie tylko jednego dobra<sup>529</sup>.

c. Sakramentalność — jak mogłoby wynikać ze schematu autorstwa św. Augustyna — nie wyczerpuje się bynajmniej w funkcji utwierdzania wymienionych *bona*, ale jest nadto — dla samych małżonków i Kościoła — źródłem nadprzyrodzonej łaski i środkiem uświęcenia. A to właśnie oznacza, że w pełni zasługuje na określenie: *bonum per se stans* o najwyższej randze (*grandissima importanza*)<sup>530</sup>.

d. Zasadne wydaje się oddzielenie w schemacie „dóbr małżeńskich” sakramentalności od nierozzerwalności — z tej racji, że w każdym z naturalnych *bona* występuje tylko jedno jądro esencjalne (*bonum prolis* — *ordinatio ad prolem*; *bonum fidei* — *exclusivitas*). Nie może być inaczej — co najlepiej ujawnia optyka „personalistyczna” — skoro konstytuowana jest tylko jedna relacja małżeńska. Trudno zatem sensownie twierdzić, że *bonum sacramenti* ma dwa ośrodki: nierozzerwalność i sakramentalność<sup>531</sup>.

3. Logicznie prowadzony wywód autor zamyka ostateczną konkluzją. Jego zdaniem, wykazanie odrębności *sacramentalitas* od innych *bona* w sposób naturalny implikuje zarezerwowanie dla niej pojęcia *bonum sacramenti*; tym bardziej, że takie rozwiązanie odpowiada współczesnym desygnatom przypisywanym słowu „sakramentalność”. Wówczas *nierozzerwalność* w schemacie „dóbr małżeńskich” można by określać pojęciem *bonum indissolubilitatis* (ewentualnie: *bonum vinculi* — według inspirującej treści kan. 1134). Tak więc, w ujęciu Z. Grocholewskiego, „tradycyjne” trzy esencjalne dobra małżeńskie, właściwe każdemu ważnemu małżeństwu, uzupełnia czwarte dobro (tak samo istotne i autonomiczne): *bonum sacramenti*, czyli sakramentalność, właściwe tylko małżeństwu ochrzczonych<sup>532</sup>.

Pozostała część „programowego” artykułu pełni, w stosunku do głównego nurtu ideowego, w istocie funkcję pomocniczą i objaśniającą (choć żadną miarą nie można umniejszać jej waloru poznawczego)<sup>533</sup>. Wszelako celowe będzie przywołanie ważniejszych stwierdzeń wybitnego kanonisty, dzięki czemu jego autorska koncepcja sakramentu małżeństwa zostanie ukazana w sposób jeszcze pełniejszy.

<sup>529</sup> Ibidem, s. 232.

<sup>530</sup> Ibidem.

<sup>531</sup> Ibidem.

<sup>532</sup> Ibidem, s. 232–233.

<sup>533</sup> Tezy tu wyłożone kanonista przypominał niedawno (2003 r.), publikując ponownie artykuł *L'errore circa l'unità...*, w *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2..., s. 233–245.

1. Z. Grocholewski stawia tezę: jest „małe prawdopodobieństwo” wystąpienia takich okoliczności faktycznych, do których można by aplikować kan. 1101 § 2 i orzec nieważność małżeństwa z autonomicznego tytułu wykluczenia „godności sakramentalnej”. Zdawać by się mogło, że w dzisiejszych czasach, wobec negatywnych zjawisk zaniku wiary, indyferentyzmu religijnego czy ateizmu, powinno być odwrotnie. Tymczasem — inaczej niż w przypadku jedności lub nierozzerwalności — jest bardzo mało prawdopodobne, że błąd co do godności sakramentalnej małżeństwa prowadzi do prawdziwego wykluczenia sakramentalności czy do zdeterminowania w taki sposób przedmiotu wyrażanego konsensu. Otóż decydującą rolę odgrywa tu okoliczność, że błąd w materii *sacramentum* rzadko pociąga za sobą konsekwencje praktyczne. Kto wierzy w sakramentalność, z trudem znalazłby motyw pozbawienia własnego małżeństwa łaski i pomocy Bożej. Tak samo trudno zakładać, by dla kogoś, kto nie wierzy, rzeczywistość nie istniejąca — tzn. nie mająca żadnego odniesienia praktycznego — była jakąś przeszkodą, którą chciałby wykluczyć<sup>534</sup>.

2. Kanonista przypomina: kto rzeczywiście chce małżeństwa — zgodnie z regułą: *volitum in alio* — chce wszystkiego, co w sposób nierozdzielny i obiektywny wiąże się z małżeństwem (*unitas, indissolubilitas*, a co dotyczy małżeństwa ochrzczonych — *sacramentalitas*); także wtedy, gdy nie zostało to przez niego poznane, gdy co do tego był on w błędzie, gdy nie miał wyraźnej ku temu intencji<sup>535</sup>.

3. Na podstawie wypowiedzi magisterialnej Jana Pawła II, zamieszczonej w 68. numerze adhortacji *Familiaris consortio*<sup>536</sup>, Z. Grocholewski kategorycznie stwierdza: nie ma żadnych wątpliwości, że ochrzczeni nupturienci jako szafarze sakramentu małżeństwa nie muszą mieć pozytywnej intencji minimalnej „czynienia tego, co czyni Kościół” (intencji koniecznej do ważnego szafarstwa wszystkich innych sakramentów). Wystarcza, że takiej intencji nie wykluczają. Wszak *specificum* wyróżniające *sacramentum matrimonii* od innych *sacramenta* jest okoliczność, że chodzi o sakrament rzeczywistości już istniejącej w ekonomii Stworzenia. Ponieważ zaś to Chrystus wynosi każde naturalne małżeństwo na poziom łaski, sakramentalność — podobnie zresztą, jak jedność i nierozzerwalność — nie zależy od woli nupturientów, lecz od woli Bożej. A zatem do ważno-

<sup>534</sup> I d e m: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 233–234.

<sup>535</sup> Ibidem, s. 234–236.

<sup>536</sup> „Wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii Stworzenia, (...) przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę od «początku». Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozzerwalnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski” — FC, n. 68.

ści sakramentu małżeństwa nie jest wymagany nawet minimalny poziom wiary, ale wyłącznie prawdziwy konsens. Nie kłóci się to z ustaleniami Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 roku — zwłaszcza w rozważanej, ekstremalnej sytuacji braku wiary: *Ubi ergo nullum vestigium fidei qua talis (in sensu vocis „Gläubigkeit”, „croyance”, = paratum esse ad fidem) et nullum desiderium gratiae et salutis invenitur, dubium facti oritur, utrum supradicta intentio generalis et vere sacramentalis (saltem faciendi, quod facit Ecclesia) reapse adsit, et matrimonium contractum validum sit an non*<sup>537</sup>. Odpowiedź na tak sformułowaną wątpliwość przynosi kan. 1060: „Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa, dlatego w wątpliwości należy uważać je za ważne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego”<sup>538</sup>.

### 3.2.1.2. Próby identyfikacji: istotny przymiot czy istotny element?

Pozostaje niezaprzeczalnym faktem, że wystąpienie „programowe” Z. Grocholewskiego w 1978 roku — ze swoistym manifestem, wyrażonym w tytule: *Crisis doctrinae...* — okazało się „katalizatorem” nowego orzecznictwa w przedmiocie wykluczenia sakramentalności z tytułu symulacji częściowej<sup>539</sup>. Także w doktrynie dały się słyszeć głosy bądź to identyfikujące się — szerzej, jakkolwiek powściągliwie i nie „do końca” — z linią ideową kanonisty<sup>540</sup>, bądź też popierające co najmniej w obszarze exclu-

<sup>537</sup> Commissio Theologica Internationalis: *Propositioes de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*. In: Z. Grocholewski: *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*. Vol. 2. Romae 1980, s. 27, 2.3.

<sup>538</sup> Z. Grocholewski: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 238—239.

<sup>539</sup> Zob. K. Boccafolo: *El error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio: límites de su objeto y prueba*. IusCan 1995, s. 150—151. O aktualnym utrzymywaniu się tego trendu w jurysprudencji rotalnej (choć równolegle z „tradycyjnym” orzecznictwem) — A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione della sacramentalità del matrimonio*. In: *Matrimonio e Sacramento...*, s. 102—104.

<sup>540</sup> Zob. H. Maritz: *Erwägungen zum aktuellen und virtuellen Ehemillen, insbesondere hinsichtlich der Sacramentalität der Ehe*. AKKR 1982, s. 402, przyp. 21; A. Mostaza Rodríguez: *La simulación en el C.I.C. y en el Proyecto de Nuevo Código (PNC)*. REDC 1982, s. 498—499; P.A. Bonnet: *Introduzione al consenso...*, s. 126; R. Sebott, C. Marucci: *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico al can. 1055—1165 del nuovo CIC*. Napoli 1985, s. 147; F. Bersini: *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*. Torino 1994<sup>4</sup>, s. 126; A. Mendonça: *The Theological and Juridical Aspects...*, s. 299—300;



siones propozycję, lansowanego przezeń, *autonomicznego caput nullitatis*<sup>541</sup> i aplikację tego tytułu w jurysprudencji<sup>542</sup>. Oczywiście, nie zabrakło również krytyki niniejszej koncepcji, lecz na polemiczną wymianę argumentów zdecydowali się tylko nieliczni<sup>543</sup>.

Sytuacja, w której zabrakło konstruktywnego wsparcia dla idei głoszonych przez Z. Grocholewskiego — choćby ze strony przychylnych „kierunkowi” kanonistycznych autorytetów<sup>544</sup> — z pewnością ograniczyła

G. Versaldi: *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non creditum: error vel potius simulatio?* PRMCL 1990, s. 430; D. Faltin: *L'esclusione della sacramentalità...*, s. 86. Ambitne zadanie precyzyjnego (metodycznego) opisu tych stanowisk, z ukazaniem podobieństw i różnic w stosunku do „pozycji” Z. Grocholewskiego, podjął M. Mingardi: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 143–149, 263–266.

<sup>541</sup> Jednoznacznie brzmi głos P. Monety, który w „manifestie” Z. Grocholewskiego widzi ważny impuls rozwoju kanonistycznej doktryny *de matrimonio*, a o samej propozycji pisze: *La prima chiara e decisa prospettiva a favore dell'esclusione della sacramentalità come autonomo capo di nullità assimilabile alla simulazione parziale si deve, ancora sotto il regime del codice del 1917, a Z. Grocholewski: „Crisis doctrinae” — P. Moneta: L'esclusione del sacramento e l'autonomia della fattispecie. In: Matrimonio e Sacramento...*, s. 77, przyp. 3.

<sup>542</sup> Tu wyróżnia się ważka merytorycznie, mimo że dość lapidarna, wypowiedź A. Stankiewicza (po wcześniej sygnalizowanej roli Z. Grocholewskiego w promocji tego kierunku w orzecznictwie): „W końcu można by wysunąć twierdzenie, że tekst kan. 1099 stanowi pomocniczą dyrektywę interpretacyjną dla kan. 1101 § 2, gdy chodzi o wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa. Otóż podobnie jak błąd może zdeterminować wolę do przyjęcia jedynie małżeństwa sakramentalnego, niwecząc tym samym zgodę małżeńską, tak samo można też wprost (*directe*) wykluczyć pozytywnym aktem woli godność sakramentalną jako jeden z istotnych elementów małżeństwa (por. kan. 1101 § 2; powstaje tylko problem, czy sakramentalną godność małżeństwa należy traktować jako istotny przymiot małżeństwa, czy też raczej jako jego istotny element), bez konieczności uciekania się do woli absolutnej lub postawionej w formie warunku wykluczenia samego małżeństwa (kontraktu), jeśliby ono miało być sakramentem” — A. Stankiewicz: *Błąd dotyczący istotnych przymiotów i sakramentalności małżeństwa*. KIP 1989, s. 89–90. Dodajmy na marginesie, że w polskiej wersji artykułu fragment ten został rozszerzony, w stosunku do włoskiego „oryginału”, o treści w nawiasach kwadratowych — por. *Idem*: *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*. ME 1984, s. 486.

<sup>543</sup> Pozytywnym przykładem podjęcia dyskusji z koncepcjami Z. Grocholewskiego jest przywoływane opracowanie M. Mingardiego, który posiłkując się argumentami przedstawicieli opcji „tradycyjnej” (C. Burke’a i innych), dużą część swojej monografii poświęcił krytyce stanowiska polskiego kanonisty — zob. M. Mingardi: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 143–149, 217–223, 267–270. Nawiasem mówiąc, właśnie Z. Grocholewski, obok U. Navarretego, należy do najczęściej cytowanych autorów w tej monografii — zob. *ibidem*, s. 311–312.

<sup>544</sup> Szkoda, że tacy wybitni kanoniści, jak P.A. Bonnet (albo wspomniany U. Navarrete), wobec propozycji doktrynalnej Z. Grocholewskiego ograniczali się do ogólnych opinii: *Ancora una volta, come nel caso dell'errore, la sacramentalità riveste una funzione non dissimile, sotto questo aspetto ed al fine della validità del matrimonio, da quella di una proprietà essenziale. Pur se, a nostro parere, non vi sia ragione di dubitare della invali-*

rezonans i siłę oddziaływania jego koncepcji. Dość powiedzieć, że w orzecznictwie przenikliwa myśl kanonisty — zwykle zawężana do programowego „minimum” — nieczęsto jest dziś kojarzona, przynajmniej nominalnie, z jego osobą<sup>545</sup>. Na tym tle godne specjalnej uwagi, i to nie tylko z racji swej wyjątkowości, okazują się dwie próby określenia perspektyw rozwojowych niniejszego kierunku, które całkiem niedawno podjęli wybitni kanoniści, przedstawiciele prezentowanej tu linii doktrynalnej: pierwsza, autorstwa prominentnego przedstawiciela orzecznictwa kościelnego, obecnego dziekana Roty Rzymskiej A. Stankiewicza; druga, profesjonalnie zarysowana przez wybitnego przedstawiciela doktryny P. Monetę.

To nie przypadek, że w sprawie „zdefiniowania” aktualnego *status quo* omawianego kierunku, a zarazem ostrożnego prognozowania szans jego rozwoju w przyszłości, głos zabrał ceniony sędzia rotalny, przede wszystkim zaś kanonista, który rzeczoną linię orzecznictwa — w znaczeniu szerokim — jednocześnie współtworzy<sup>546</sup>. Wstępny wywód A. Stankiewicza

*dittà di un matrimonio nel caso di esclusione effettiva della sacramentalità, tuttavia sarebbe stata tutt'altro che inutile la menzione anche normativa di una tale fattispecie, sia perché la sacramentalità non costituisce in senso proprio una „proprietà essenziale” sia anche per le „incertezze” alle quali potrebbe portare una interpretazione in chiave non assoluta della norma di cui al can. 1055, § 2 CIC, qualora si ritenesse teologicamente che il principio di diritto divino che esprime non fosse per sé insuperabile — P. A. Bonnet: Introduttore al consenso..., s. 126.*

<sup>545</sup> Godnym odnotowania wyjątkiem jest ważny *passus* ze znanego wyroku: dec. z 1 VI 1990 r. c. Serrano (RRD 1990, s. 431—445), w którym wybitny sędzia rotalny podkreśla słusność intuicji Z. Grocholewskiego (do czego jeszcze wrócimy). Niestety, w omówieniach jurysprudenencji w aplikacji autonomicznego tytułu wykluczenia sakramentalności częstokroć brak jakiegokolwiek przywołania nazwiska kanonisty — zob. C. Gullo: *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale in tema di rilevanza della dignità sacramentale del matrimonio*. In: *Sacramentalità e validità del matrimonio...*, s. 285—292. Tak jest i w innym opracowaniu, w którym nazwisko Z. Grocholewskiego pada niejako „przy okazji” omawiania wymienionego wyroku c. Serrano — P. González Cámara: *Fundamentos jurídicos de las decisiones sobre la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio en la jurisprudencia reciente*. REDC 1999, s. 9—70.

<sup>546</sup> Chodzi o wzmiankowane już najnowsze opracowanie A. Stankiewicza (z 2004 r.) na temat wykluczenia sakramentalności małżeństwa — A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, s. 93—110. Precyzując, dodajmy, że wśród rozstrzygnięć c. Stankiewicz w przedmiocie *sacramentalitas* wyróżniają się przede wszystkim te, które dotyczą błędu (kan. 1099), a nie wykluczenia (kan. 1101 § 2) — zob. dec. z 29 IV 1982 r. c. Stankiewicz. RRD 1982, s. 245—254; dec. z 19 V 1988 r. c. Stankiewicz. RRD 1988, s. 323—334; dec. z 25 IV 1991 r. c. Stankiewicz. RRD 1991, s. 280—290. Wszelako, jak słuszenie zaznacza A. Mendonça, w omówieniu nowszej jurysprudenencji dotyczącej wykluczenia (!) godności sakramentalnej — zaznacza się wyraźna zbieżność warstwy ideowej tego ostatniego wyroku, z tytułu autonomicznego błędu co do *dignitas sacramentalis*, z prądem lansującym podobną autonomię w odniesieniu do *exclusiones* — A. Mendonça: *Exclusion of the Sacramentality of Marriage: Recent Trends in Rotal Jurisprudence*. SCan 1997, s. 20—32. Z tego samego powodu C. Gullo wprost zalicza

potwierdza równoległe występowanie w najnowszej jurysprudencji dotyczącej *exclusio sacramentalis dignitatis* z jednej strony nurtu nawiązującego do tradycyjnej koncepcji *voluntas absoluta et praevalens*<sup>547</sup>, a z drugiej — mającego, zdaniem kanonisty, większy potencjał rozwojowy — nurtu otwartego decyzją z 18 IV 1986 roku c. Serrano<sup>548</sup>, a uformowanego „ostatecznie” wyrokiem z 26 II 1988 roku c. Bruno<sup>549</sup>. Atoli, tak jak myliłby się ten, kto nie dostrzegałby żadnej różnicy między koncepcją ide-

A. Stankiewicza (obok J.M. Serrano Ruiza, F. Bruna, J. Corsa) do głównych przedstawicieli tej linii orzecznictwa (*nota bene* w obozie „tradycjonalistów” znaleźli się: C. Burke, K. Boccafola, M. Giannecchini) — C. Gullo: *Gulda raglonata alla giurisprudenza...*, s. 286; podobnie — M. Walser: *Sakramentalität und Gültigkeit der Ehe*. DPM 1996, s. 132.

<sup>547</sup> Kanonista, jak zawsze precyzyjny w powoływaniu źródeł, przypomina przedkodeksową (CIC 1917) genezę owej *voluntas praevalens* (zob. P. Gasparri: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Vol. 2. Vaticano 1932, s. 46, n. 827; s. 86, n. 907), a także występujące w dwóch liniach orzecznictwa jej zniuansowane formy: w postaci warunku (zob. A. De Smet: *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*. Brugis 1927<sup>4</sup>, s. 152; F.X. Wernz, P. Vidal, Ph. Aguirre: *Ius canonicum*. Vol. 5. Roma 1946<sup>5</sup>, s. 51–52) oraz w postaci intencji przeważającej (zob. F.M. Cappello: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. Vol. 5: *De matrimonio*. Torino 1961<sup>7</sup>, s. 29–30, 531–532). Także mówiąc o formowaniu się spójnego orzecznictwa w tym nurcie, nie omieszkał A. Stankiewicz — poza „klasycznym” wyrokiem c. Staffa z 5 VIII 1949 r. — dostrzec doniosłości innych decyzji rotalnych, jak np.: dec. z 18 II 1959 r. c. Doheny. RRD 1959, s. 59–65; A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, s. 99–102.

<sup>548</sup> RRD 1986, s. 287–298. Na marginesie zauważmy, że opinie na temat przełomowości tego wyroku są podzielone. C. Gullo i T. Rincón Pérez uważają, że jest to pierwsza decyzja rotalna, w której sędzia audytor wskazał na możliwość wykluczenia sakramentalności aktem woli: pozytywnym (autonomicznym), a nie przeważającym (choć sentencja końcowa: *affirmative* — z tytułu symulacji całkowitej). Bardziej trafna wydaje się opinia M. Mingardi (i podobna G. Bertoliniego), którą *explicitie* preferuje także A. Stankiewicz. M. Mingardi podkreśla, że autor wyroku (w 14. numerze) wyraźnie opowiada się za tradycyjnym stanowiskiem woli „przeważającej”. Charakter *novum* — w tej czy kolejnych decyzjach c. Serrano — pozwala natomiast usytuować to orzecznictwo w ramach nurtu wyrażającego „konieczność intencji wyraźnie sakramentalnej” — C. Gullo: *Gulda raglonata alla giurisprudenza...*, s. 286; T. Rincón Pérez: *La exclusión de la sacramentalidad...*, s. 484; M. Mingardi: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 159–164; G. Bertolini: *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito dell'Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'Anno Giudiziaro 2001*. DrE 2001, s. 1429; A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, s. 103.

<sup>549</sup> RRD 1988, s. 166–171. Nie ma wątpliwości, że ten głośny wyrok zapisze się w historii orzecznictwa kościelnego jako ten, w którym przełamana została tendencja wskazywania (jedynie!) możliwości autonomicznego wykluczenia sakramentalności (w sekcji *in iure*), a wyrokowania z tytułu symulacji całkowitej. Przełomowy walor niniejszej decyzji określają 2 elementy: (1) sakramentalność jako autonomiczny przedmiot symulacji częściowej; (2) sakramentalność jako istotny element małżeństwa ochrzczonych — zob. A. Mendonça: *Exclusion of the Sacramentality...*, s. 32–37; A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, s. 106.

ową po raz pierwszy zaprezentowaną w „klasycznym” orzeczeniu c. Staffa z 5 VIII 1949 roku a współczesną postacią tego kierunku w orzecznictwie<sup>550</sup>, tak samo byłby w błędzie ten, kto nurt związany z linią „programową” Z. Grocholewskiego chciałby interpretować w kategoriach zjawiska przejściowego. W tym właśnie kontekście A. Stankiewicz wskazuje ważne przesłanki, które przemawiają za równoprawnością obu współczesnych linii orzecznictwa w materii *exclusio sacramentalitatis*.

Trudno nie zgodzić się ze znanym argumentem, że usytuowanie — systematyczne — wykluczenia sakramentalności *sub specie simulationis totalis*, bardziej harmonijnie współbrzmi z fundamentalną zasadą nierozdzielności między kontraktem i sakramentem. Z tego powodu już od dłuższego czasu w jurysprudencji podejmowane są próby rozwiązań „pośrednich” w określaniu tytułu nieważności małżeństwa, jak np. w znanym wyroku c. De Jorio (*ex simulatione totali consensus per exclusionem sacramentalitatis coniugii*)<sup>551</sup>. Uogólniając, to samo można powiedzieć o obecnych motywach sędziów, którzy wprawdzie deklarują (mniej lub bardziej zdecydowanie) autonomię rzeczzonego *exclusio* — tak jak Serrano Ruiz traktuje o wykluczeniu przymiotu godności sakramentalnej<sup>552</sup>, Boccafoli zaś byłby skłonny mówić o wykluczeniu istotnego elementu małżeństwa<sup>553</sup> — a mimo wszystko pozostają w sentencji końcowej wyroku na poziomie symulacji całkowitej. Nie sposób też łatwo przejść do porządku dziennego nad innym ważkim argumentem. Otóż zdaniem A. Stankiewicza, tradycyjne ujęcie wykluczenia sakramentalności wedle schematu: *exclusio ipsum matrimonium*, ma tę zaletę, że lepiej współbrzmi z ideą teologiczną: *sacramentum permanens*, czyli z wizją sakramentalności małżeństwa „w jego trwaniu” (*in facto esse*)<sup>554</sup>.

Z kolei nurt orzecznictwa przyznający bezpośrednią autonomię *exclusio sacramentalis dignitatis* ma — jak w przywołanym głośnym wyroku

<sup>550</sup> Zob. A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, s. 102—106.

<sup>551</sup> Dec. z 23 IV 1975 c. De Jorio. RRD 1975, s. 351—358.

<sup>552</sup> Audytor zaraz po krytyce hegemonii perspektywy małżeństwa naturalnego (*At in hucusque frequentiore quaestione aestimatione potius in partibus „matrimonii, quod sacramentum est”, quam „sacramenti, quod est matrimonium” insistitur*) — szeroko nawiązując do myśli Z. Grocholewskiego, stwierdza m.in.: *Et etiam si quis praecise „sacramentalitatem”, seu „dignitatem — uti patet, matrimonii — sacramentalem” velit habere nescio quam „notam” qualitativam diversam a proprietatibus, iam loquutio hodierni can. 1101 § 2 sineret, ac cogeret, dicere talem „sacramentalitatem” elementum essentiale matrimonii christianii* (podkr. — A.P.) — dec. z 1 VI 1990 r. c. Serrano. RRD 1990, s. 436—437, n. 10.

<sup>553</sup> Dec. z 15 II 1988 r. c. Boccafoli. RRD 1988, s. 89, 91, n. 4, 10; por. K. Boccafoli: *El error acerca de la dignidad sacramental...*, s. 152.

<sup>554</sup> Zwraca na to uwagę wyrok c. Defilippi z 10 XI 1999, n. 5 (niepubl.); A. Stankiewicz: *La giurisprudenza in tema di esclusione...*, s. 106; por. też S. Gherro: *Sulla sacramentalità del matrimonio („in fieri” e „in facto”)*. IusEcc 1995, s. 573—578.

c. Bruno ob *exclusum elementum essenziale*<sup>555</sup> — oparcie w samych decyzjach Papieskiej Komisji Odnowy KPK, która tę autonomię — na zaawansowanym etapie prac kodyfikacyjnych — bezpośrednio przyznała. Niewiele zmienia tu fakt finalnego niepojawienia się słów: (...) *vel sacramentalem dignitatem*, w ogłoszonej normie o wykluczeniach (kan. 1101 § 2), zwłaszcza wobec obecności ogólnej formuły: (...) *matrimonii essenziale aliquod elementum* (wypracowanej wcześniej). Jeszcze większy ciężar gatunkowy zdaje się mieć argument, który m.in. obecny dziekan Roty sam formułuje: To naturalne, że ci sędziowie kościelni, którzy opowiadają się za autonomią błędu determinującego wolę (kan. 1099), przyznają, niezależnie od *voluntas praevalens*, znaczenie prawne *directa exclusio dignitatis sacramentalis*<sup>556</sup>.

Nieco inaczej rozkłada akcenty P. Moneta. Ów kanonista, znany z przenikliwości myśli i śmiałych koncepcji w kościelnej matrymonialistyce — dodajmy: motywowanych troską o nadążanie za „duchem czasów” w wiernej duchowi soborowemu „personalizacji” małżeństwa kanonicznego<sup>557</sup> — jeszcze precyzyjniej definiuje przesłanki, które uzasadniają obecność wymienionej nowej linii orzecznictwa. W tej części badań — jak się wkrótce przekonamy — jego ustalenia zasadniczo (nie licząc drobnych niuansów) nie różnią się od prezentowanej „pozycji” A. Stankiewicza. Atoli — jednocześnie — niezależna postawa badawcza każe kanoniście podjąć, na kanwie najnowszego magisterium papieskiego, nader interesującą, samodzielną próbę określenia relewancji sakramentalności w *ius matrimoniale*<sup>558</sup>.

<sup>555</sup> Autor cytuje szerszy *passus* z wyroku c. Bruno: *Si quis Ideo solam dignitatem sacramentalem respuere intendit, assumere proponens omnes essentielles proprietates et finem matrimonii, uti naturalis instituti, per se non excludit ipsum matrimonium, quod revera vult, sed tantum elementum essenziale baptizatorum matrimonii adiectum, scilicet sacramentalitatem. Propterea eius coniugium irritum evadit non ob totalem simulationem seu ob defectum consensus, sed tantum ob simulationem partialem, i.e. ob exclusum elementum essenziale e baptizatorum matrimonio* (podkr. — A.P.) — dec. z 26 II 1988 r. c. Bruno. RRD 1988, s. 168, n. 3. Ten sam profil orzecznictwa widoczny jest w rozstrzygnięciach: decr. z 24 II 1989 r. c. Bruno. DrE 1989, No 2, s. 19, n. 7; dec. z 30 V 1990 r. c. Corso. RRD 1990, s. 409–410, 415–416, n. 5, 13; dec. z 30 V 1996 r. c. Ragni. RRD 1996, s. 411–413, n. 7; dec. z 27 XI 1998 r. c. Gaberletti. RRD 1998, s. 814, n. 4.

<sup>556</sup> Autor nie powtarza już wcześniej wyłożonych argumentów, przywołuje tylko swój najnowszy artykuł na temat *error iuris* — A. Stankiewicz: *L'autonomia giuridica dell'errore di diritto determinante la volontà*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2..., s. 213–232.

<sup>557</sup> Zob. P. Moneta: *Mentalità occidentale e diritto matrimoniale canonico*. DrE 2003, s. 126–145.

<sup>558</sup> Ten oryginalny wątek ideowy zasługuje na szerszą prezentację w ostatniej części niniejszego opracowania (pkt 2.2.2.).

Nie deprecjonując współczesnego profilu orzecznictwa *de sacramento matrimonii* nawiązującego do kanonistycznej tradycji, a reprezentowanego przez wybitnych znawców problematyki<sup>559</sup>, P. Moneta odcina się od neoscholastycznych korzeni „źródłowych” leżących u podstaw tego nurtu. Wszak P. Gasparriego konstrukcja: *contraho tecum, sed nolo Sacramentum et, si Sacramentum fletet, tunc nolo matrimonium*<sup>560</sup>, jest ewidentnie oparta na abstrakcyjnych zasadach logiczno-formalnych, abstrahujących od osobowej rzeczywistości przymierza małżeńskiego. Zdecydowanie należy też odrzucić naturalistyczno-rzeczowy charakter dawnych ujęć, pamiętając o tym, iż w żaden sposób nie należy we współczesnej jurysprudencji zaciemniać bogactwa „wydarzenia” sakramentu. I w tej mierze pewną przewagę zyskuje kierunek podejmujący intuicje Z. Grocholewskiego<sup>561</sup>.

Argumenty w zasadzie są znane. Nie jest tak, że skoro sakramentalność lokuje się w płaszczyźnie nadprzyrodzonej (łaski), różnej od planu prawa naturalnego, w którym sytuują się istotne przymioty i celowość, określające małżeństwo, to tym samym owa *dignitas sacramentalis* pozbawiona jest jakiegokolwiek znaczenia prawnego. W oczy rzuca się niedopuszczalna redukcja prawdy teologicznej we wszelkich podobnych ujęciach. Bo przecież sakramentalność przenika małżeństwo, integrując je całościowo w każdym obszarze esencjalnym. Więcej — nadaje jego istotnym komponentom (*proprietaes et elementa*) to, co magisterium Kościoła nazywa *peculiaris firmitas*. *Nota bene*, trudno nie pamiętać, że znalazło to już odzwierciedlenie w dyscyplinie prawnokanonicznej małżeństwa. Chodzi o różną skuteczność operatywną nierozzerwalności małżeństwa ochrzczonych w porównaniu z małżeństwem naturalnym<sup>562</sup>. A stąd już prosta wiedzie droga do głównej tezy: w pełni uprawnione jest

<sup>559</sup> P. Moneta, tak jak A. Stankiewicz, podkreśla równoprawność nowego i „tradycyjnego” kierunku. Za tym ostatnim przemawia siła znanych argumentów, wyrażonych m.in. w takich orzeczeniach, jak: dec. z 23 VI 1987 r. c. Burke. RRD 1987, s. 393–397; dec. z 14 VI 1988 r. c. Giannecchini. RRD 1988, s. 388–399; dec. z 18 V 1995 r. c. Burke. RRD 1995, s. 292–303; dec. z 18 XII 1996 r. c. Giannecchini. RRD 1996, s. 856–871; dec. z 16 IV 1997 r. c. Faltin. RRD 1997, s. 303–311.

<sup>560</sup> P. Gasparri: *Tractatus canonicus...*, Vol. 2, s. 86, n. 907.

<sup>561</sup> P. Moneta: *L'esclusione del sacramento...*, s. 75–77.

<sup>562</sup> Ten wątek kanonista rozwija szerzej: *La consapevolezza di una diversa intensità con cui in principio dell'indissolubilità opera nel matrimonio tra battezzati rispetto al matrimonio naturale era maturata già nell'epoca classica del diritto canonico, sulla base del noto passo (7, 15) della prima lettera di S. Paolo ai Corinzi. Ma soltanto in tempi recenti, con il pieno sviluppo dello scioglimento in favore della fede rimesso alla suprema potestà del romano pontefice, se ne sono tratte tutte le conseguenze sul piano operativo, dell'effettivo scioglimento del matrimonio non rat — ibidem, s. 76, przyp. 2; zob. też Idem: *Lo scioglimento del vincolo coniugale*. In: *X Congreso Internacional...*, s. 1319–1348.*

ujmowanie *dignitas sacramentalis* w sposób zarezerwowany dotąd: w systematyce Augustyńskiej — instytucjonalnym *bona matrimonii*, a w systematyce Tomaszowej — węzłowi, istotnym przymiotom i elementom małżeństwa naturalnego. Rzecz jasna, nie wymaga się od nupturientów wyrażnej akceptacji sakramentalności czy woli bezpośrednio ukierunkowanej na przyjęcie sakramentu. Ale wykluczenie owej *dignitas*, tak samo jak każde odrzucenie, czy to istotnego przymiotu, czy elementu, musi skutkować nieważnością związku. Kończąc tę myśl, P. Moneta precyzuje: uznanie wspomnianego wykluczenia (z taką samą autonomią konceptualną) ma ewidentną podstawę w fakcie, że — i w tym przypadku — wola nupturientów jest skierowana ku małżeństwu *s u b s t a n c j a l n i e r ó ż n e m u* od tego, które ustanowił Stwórca „na początku”, a potem potwierdził i ubogacił Chrystus. Stosując bowiem konsekwentnie zasadę nierozdzielności kontraktu i sakramentu, wypada stwierdzić: „Jeżeli nie istnieje między ochrzczonymi ważne małżeństwo, które nie byłoby sakramentem, odrzucenie tego ostatniego nie może być ograniczone tylko do wymiaru nadprzyrodzonego, ale musi w sposób konieczny objąć małżeństwo w jego integralności”<sup>563</sup>.

Podkreślając zbieżność wniosków Z. Grocholewskiego z wynikami prac Międzynarodowej Komisji Teologicznej, opublikowanymi w 1978 roku, P. Moneta dostrzega z kolei potwierdzenie autonomicznej relewancji *intentio contra sacramentalitatem* w regulacji kan. 1099, traktującego o błędzie prawnym<sup>564</sup>. Wyraźne ułożenie w niniejszej normie formuły *dignitas sacramentalis* obok dwóch instytucjonalnych przymiotów równolegle każe widzieć sakramentalność w obrębie otwartej formuły kan. 1101 § 2: (...) *essentiale aliquod e l e m e n t u m*. Wydaje się to tym bardziej oczywiste, że prawodawca w otwierającym kodeksowe *ius matrimoniale* kan. 1055 — w którym zarysowany został esencjalny opis małżeństwa — czyni do tej sakramentalności specjalne odniesienie. Co się zaś tyczy

<sup>563</sup> I d e m: *L'esclusione del sacramento...*, s. 77; por. też I d e m: *La simulazione totale*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2..., s. 257.

<sup>564</sup> Autor, podobnie jak Z. Grocholewski — a inaczej niż A. Stankiewicz — nie jest jednak skłonny przyznawać takiej samej autonomii wspomnianemu *error iuris*. Różnice w poglądach najlepiej opisuje sam A. Stankiewicz, który przywołuje najpierw opinię Versaldiego: *Haud nego hanc possibilitatem seu casum in quo error ob carentiam fidelitatis ducere possit ad exclusionem sacramentalitatis, sed puto hoc tantummodo per actum positivum et formalem voluntatis fieri posse. Agitur ergo de categoria simulationis et non de errore voluntatem determinante*. Następnie Dziekan Roty stwierdza: *Nell'ambito di questa opinione particolarmente viene accentuata la forma „implicita” dell'esclusione ossia „una esclusione implicita”* — A. Stankiewicz: *L'autonomia giuridica dell'errore...*, s. 224, przyp. 59; G. Versaldi: *Exclusio sacramentalitatis matrimonii...*, s. 435; P. Moneta: *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico...*, s. 114—115; zob. też dobre opracowanie na ten temat — P. Majer: *El error que determina la voluntad (can. 1099 del CIC de 1983)*. Pamplona 1997.

samej reformy prawa o symulacji małżeńskiej, to z naciskiem trzeba podkreślić, że wycofanie się Komisji z formuły „wyłączenia godności sakramentalnej” było podyktowane wyłącznie przesłankami natury ekumenicznej<sup>565</sup>. Absolutnie natomiast nie chodziło o wyłączenie *intentio contra sacramentalem dignitatem* z obszaru *exclusiones*<sup>566</sup>.

Starannie budowana, i cokolwiek by powiedzieć, spójna „konstrukcja” argumentów za usytuowaniem sakramentalności w formule *essentiale aliquod elementum* — tzn. w gronie istotnych elementów, a nie przymiotów taksatywnie wyliczonych w kan. 1056 — nieoczekiwanie zostaje poddana ciężkiej próbie, gdy dokładniej przeanalizować szczegółowe kwestie natury ekumenicznej (w szerokim rozumieniu). Pierwsza dotyczy małżeństw ochrzczonych niekatolickich. Otóż związki te dotąd zawsze uważano za w pełni ważne i sakramentalne. Sąd ten opierało na przesłance, że jakkolwiek „bracia odłączeni” wyznają doktrynę, która nie wiąże z małżeństwem skutków sakramentalnych, to jest bardzo mało prawdopodobne, by byli oni zdolni pozytywnie takie skutki wykluczyć. Ale już dzisiaj znacząca część przedstawicieli doktryny — zwłaszcza ta, która przyznaje autonomię *error iuris* (kan. 1099) — podkreśla, że błąd, który zakorzeniony jest w sposobie myślenia osoby, potencjalnie wpływa na wolę. Może więc ją prowadzić „radykałnie” w kierunku wskazanym na płaszczyźnie poznawczo-intelektualnej. Jeśli tę wykładnię *error* zastosować wobec godności sakramentalnej — nie inaczej jak w przypadku błędu co do nierozzerwalności! — to jak się bronić przed argumentem, że zaangażowany w wierze przedstawiciel innego Kościoła, w którym otwarcie neguje się sakramentalną naturę związku małżeńskiego, może ukierunkować swą wolę na małżeństwo pozbawione sakramentalności (czyli różne w swych istotnych komponentach od uznawanego w Kościele katolickim)<sup>567</sup>?

Druga kwestia wydaje się jeszcze trudniejsza. KPK 1983 wprowadził istotną zmianę w przepisach dotyczących formy kanonicznej. Wyłącza on spod obowiązku niniejszej formy tych ochrzczonych w Kościele katolickim, którzy wystąpili zeń formalnym aktem<sup>568</sup>. Zamysł prawodawcy jest oczywisty: uchronienie małżeństw zawieranych przez takie osoby przed niewa-

<sup>565</sup> Przypomnijmy, że celem tej zmiany było uniknięcie sformułowania, które mogłoby być zarzewiem sporów z braćmi odłączonymi — Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis: *Congregatio Plenaria diebus 20–29 octobris 1981 habita*. Typis Polyglottis del Vaticano 1991, s. 458.

<sup>566</sup> P. M o n e t a: *L'esclusione del sacramento...*, s. 77–78.

<sup>567</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>568</sup> „Określona wyżej forma powinna być zachowana, jeśli przynajmniej jedna ze stron zawierających małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta i nie odstąpiła od niego formalnym aktem, z zachowaniem przepisów kan. 1127 § 2” — KPK 1983, kan. 1117.



żnością. Tu jednak trzeba uwzględnić jeszcze jedną istotną okoliczność. Otóż należy domniemywać, że gros owych „odstępców” czuje awersję nie tylko do samego Kościoła katolickiego, ale i do wyznawanej w nim doktryny. Właśnie względy ideologiczne z łatwością mogą spowodować, że taka osoba będzie sprzeciwiała się sakramentalności małżeństwa. Czy związki te rzeczywiście należałoby uważać za nieważne z tytułu wykluczenia *dignitas sacramentalis*, kiedy — przypomnijmy — kościelny prawodawca bardzo chciał takiej sytuacji uniknąć<sup>569</sup>?

### 3.2.2. W planie „osobowo-ekleziologicznym”

Paradygmat: *velut Ecclesia domestica* (DA, n. 11)

#### 3.2.2.1. Geneza i charakterystyka kierunku (promotor: E. Gorecco)

Nie jest dziełem przypadku, że E. Gorecco, wybitny teolog prawa, łączący perspektywę metodologiczną, epistemologiczną i dydaktyczną prowadzonych z rozmachem prac badawczych z ekleziologiczną zasadą *communio*, niezmiennie odgrywa rolę moderatora ważnego kierunku w matrymonialistyce. Czyż uniwersalność jego „metody teologicznej” nie oferuje wciąż wyjątkowej szansy, by interpretację ważnych unormowań w dziedzinie *ius matrimoniale* — tak jak w każdym innym „sektorze” porządku prawnego Kościoła (*ordinatio fidelis*) — prowadzić w optyce ze wszech miar adekwatnej „zasady formalnej”? Czy nie jest wręcz pożądane (konieczne?), by doniosłe regulacje dyscypliny sakramentalnej w zakresie *sacramentum matrimonii* odczytywać wedle właściwego „klucza antropologicznego”, tj. przez pryzmat tajemnicy Wcielenia — w relacji do wewnętrznej dynamiki przynależności wiernych (nupturientów) do *communio Ecclesiae*?

Trafny wybór perspektywy, ale i samo instrumentarium badawcze w postaci spójnej i kompetentnej hermeneutyki (przede wszystkim jako metody interpretacji dziedzictwa Vaticanum II)<sup>570</sup> składają się na poten-

<sup>569</sup> P. Moneta: *L'esclusione del sacramento...*, s. 90. To i poprzednie pytanie, rzeczowo sformułowane przez P. Monetę, pozostawiamy otwarte. Wrócimy do tych kwestii w końcowej części opracowania (pkt 2.2.2.).

<sup>570</sup> Zob. L. Gerosa: *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*. Przekł. K. Kubis, A. Porębski. Kraków 2003.

cjał, który nie daje się sprowadzić do jednego z wielu nurtów w kanonistyce. Wręcz przeciwnie, skoncentrowana na świadomości chrzcielnej, „programowa” identyfikacja eklezjalna osoby ma dziś wyjątkowy walor — kapitałny, jak się okazuje, dla całościowo-personalistycznego postrzegania sakramentu małżeństwa (niestety, ciągle jeszcze mało doceniany bądź zaciemniany)<sup>571</sup>. Otóż ujęcie prawa w tej koncepcji oddaje *par excellence* jego immanencję: odrodzona w Chrystusie osoba (*esse in Christo*) nie tyle „ma prawo”, ile „jest prawem!”. Trudno lepiej podkreślić prawdę, że w każdym sakramentalnym „wydarzeniu wiary” przez partycypację w darach zbawczych<sup>572</sup> — a sakrament małżeństwa jest szczególnym „ośrodkiem” owej zbawczej komunikacji<sup>573</sup> — osoby (nupturienci) stają się aktywnymi podmiotami dynamiki i wzrostu kościelnej *communio*.

Wszystko to łącznie wzięte pod rozwagę<sup>574</sup> pozwala już na wstępie określić pozycję doktrynalną E. Corecca w matrymonialistyce nie inaczej, jak tylko wedle soborowego paradygmatu: *velut Ecclesia domestica*<sup>575</sup>. Przesłanie ideowe tej słynnej formuły jest jasne: małżeństwo-rodzina uobecnia w historii ludzkości (historii zbawienia!) fundamentalną strukturę miłości Chrystusa do Kościoła<sup>576</sup>. Innymi słowy,

<sup>571</sup> Żywe oddziaływanie idei promowanych przez przedwcześnie zmarłego, znakomitego kanonistę widać w inspiracjach i rezultatach badań — w naukowym środowisku jego uczniów i kontynuatorów. W prawie małżeńskim dobrym tego przykładem jest monografia — G. Z a n n o n i: *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto...* Nie służy natomiast upowszechnianiu myśli mistrza (wyrosłego ze szkoły monachijskiej) fragmentaryczne, by nie powiedzieć: wybiórcze, traktowanie jego spuścizny, czego egzemplifikacją są inne — skądinąd poważne — opracowania z dziedziny prawa małżeńskiego, jak choćby cytowana już monografia M. Mingardiego. Autor, pozostając przy tradycyjnym ujęciu problematyki waloru prawnego sakramentalności małżeństwa, nie dostrzega radykalnej nowości „pozycji” teologiczno-prawnej E. Corecca, co nie przeszkadza mu, w cytowaniu szwajcarskiego kanonisty, posłużyć się — wątpliwym metodologicznie — prostym podparciem swoich tez — zob. M. Mingardi: *L'esclusione della dignità sacramentale...*, s. 226.

<sup>572</sup> Zob. R. S o b a ń s k i: „Iura propter officia”? Uwagi związane z nagłówkami I i II tytułu I księgi nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. PK 1986, nr 3—4, s. 1—10.

<sup>573</sup> Zob. E. G o r e c c o: *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orlo Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 390—409.

<sup>574</sup> Pozycję ideową E. Corecca w matrymonialistyce pozwalają lepiej zrozumieć jego ogólne uwagi do nowego prawodawstwa (KPK 1983) — zob. I d e m: *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*. AKKR 1983, s. 3—30; I d e m: *Ekklesiologische Grundlagen des Codex „Iuris Canonici”*. „Concilium” 1986, s. 166—172. Zob. też pkt 2.1.3. oraz 2.2.3.

<sup>575</sup> DA, n. 11; por. KK, n. 11.

<sup>576</sup> Oddając ściślej myśl E. Corecca, należy zauważyć, że „kościelność” małżeństwa (*in facto esse* = rodziny) ma naturę nieautonomiczną. Wszak między *Ecclesia* a *Ecclesia domestica* nie zachodzi ta sama relacja, jak ta między Kościołem powszechnym a Kościołem partykularnym — co wyraża doniosła formuła eklezjologiczna o urzeczywistnianiu się Kościoła powszechnego „w” i „przez” Kościoły partykularne (KK, n. 23). Klauzula *velut* daje do zrozu-

małżeństwo to, zanurzona w kościelnej *communio*, dynamiczna rzeczywistość „misteryjna”<sup>577</sup>. A według autorytatywnej interpretacji magisterium papieskiego — ów „Kościół w miniaturze” to „swego rodzaju żywe odbicie i historyczne ukazanie tajemnicy Kościoła”<sup>578</sup>. Nic dziwnego, że na kanwie niniejszych, pierwszych ustaleń u samych „korzeni” teorii małżeństwa, którą głosił wybitny szwajcarski kanonista, w sposób naturalny narzuca się retoryczne pytanie: czy po natchnionej proklamacji Ojców Soboru można jeszcze patrzeć na chrześcijańskie małżeństwo inaczej, jak na zakorzenione w Chrystusowym *mysterion* „zbawcze wydarzenie”?<sup>579</sup>.

Jakie zatem elementy „programowej” myśli E. Corecca budują zręby jego autorskiej idei sakramentalności małżeństwa? Spróbujemy w sposób syntetyczny<sup>580</sup> przedstawić zarys tej oryginalnej doktryny w kontekście interesującego nas zagadnienia relewancji *dignitas sacramentalis* w kanonie o symulacji małżeńskiej.

1. Głównym zadaniem współczesnej „personalistycznej” odnowy *matrimonium canonicum* jest p r z e z w y c i ę ż e n i e — zrodzonego w teologii średniowiecza (XIII w.), a utrwalonego przez, pozostających w kręgu oddziaływania idei neoscholastycznych, twórców kodeksu Piusa X i Benedykta XV — d u a l i z m u w wizji samego małżeństwa: k o n t r a k t — s a k r a m e n t. Asumpt do realizacji tego przedsięwzięcia daje bezpośrednio magisterium *de matrimonio* Soboru Watykańskiego II. Otóż wedle czytelnego impulsu doktrynalnego, jaki przynosi wspomniane okre-

---

mienia, że „Kościół domowy”, choć uobecnia skuteczny znak miłości Chrystusa do Kościoła, nie jest w stanie zrealizować ani *communio hierarchica* (tu decyduje brak kapłaństwa dla sprawowania Eucharystii), ani wymiaru eschatologicznego, właściwego radom ewangelicznemu — E. C o r e c c o: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 403—404, 409.

<sup>577</sup> Zob. W. A y m a n s: *Gleichenam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. AKKR 1978, s. 424—446; I d e m: *Die sakramentale Ehe — Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. REDC 1990, s. 611—638; por. też H. H e i n e m a n n: *Die sakramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung*. AKKR 1986, s. 377—399.

<sup>578</sup> FC, n. 49; zob. też pkt 1.3.2.

<sup>579</sup> Zob. E. C o r e c c o: *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Padova 1988, s. 105—130.

<sup>580</sup> Metodologiczne i metodyczne ograniczenia niniejszego opracowania nie pozwalają, niestety, na szersze rozwinięcie E. Corecca koncepcji sakramentu małżeństwa. Przykładowo, nie mieszczą się w polu badawczym analizy „sztandarowego” postulatu kanonisty: złączenia formy kanonicznej z formą liturgiczną i przyznania błogosławieństwu małżonków, przez reprezentanta Kościoła (dziś: świadka urzędowego), znaczenia konstytutywnego — zob. I d e m: *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*. In: *„Ius sacrum”...*, s. 521—557. Wypada wszakże w tym miejscu zasygnalizować, że całość doktryny małżeńskiej E. Corecca stanowi nader interesujący (ważki) temat do pogłębianych studiów.

ślenie *velut Ecclesia domestica*, ważnym krokiem w tym kierunku winno być *aggiornamento* w przedstawianiu prawdy o małżeństwie i co z tym związane — jeśli użyć sugestywnych słów E. Corecca — zasadnicze przesunięcie akcentów. Przed kanonistami i sędziami kościelnymi — ze względu na ich służebną rolę w profetycznej misji Kościoła — stoją mianowicie dwa zadania. Po pierwsze, mają oni każdą prezentację małżeństwa — z zastosowaniem adekwatnej hermeneutyki — bardziej koncentrować na eklezjologii niż na samej tylko sakramentologii; i po wtóre, bardziej zdecydowanie opierać interpretację głównych zapisów kodeksowych na idei sakramentu-przymierza niż na tradycyjnym pojęciu kontraktu<sup>581</sup>.

Słuszność tych spostrzeżeń wyraźnie podkreśla afirmowana przez E. Corecca zasada nierozłączności sakramentu i małżeńskiej umowy (czy lepiej: przymierza małżeńskiego). Pryncypium to, oparte na podstawach chrystologicznych i trynitarnych, w istocie wyraża wyjątkowe zakorzenienie małżeństwa w zbawczym planie Boga. Wpisany od zarania dziejów w związek mężczyzny i kobiety, sakralny i „sakramentalny” charakter, wyrażający ontologiczną partycypację ludzkiego „my” w misterium Trójcy Świętej (Boskiego „My”) — „od początku”: w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa! — to, w rzeczy samej, istota przesłania owej genialnej zasady. Obie rzeczywistości: przymierze (starotestamentowy „znak” misterijny) i „wydarzenie” sakramentu (udział w nowotestamentowym *mysterion*: miłości Chrystusa-Oblubieńca do Kościoła-Oblubienicy) — pozostają nierozdzielne, ponieważ planu Odkupienia nie da się oddzielić od planu Stworzenia<sup>582</sup>. Tak więc, w ekonomii Odkupienia nie może być innego prawdziwego przymierza niż przymierze w formie „wydarzenia” sakramentu<sup>583</sup>. Implikacje zaś tego faktu znacznie przekraczają „zwykły” skutek sakramentalny w postaci otrzymanej łaski ku indywidualnemu uświęceniu małżonków — jak mogłoby wynikać z ogólnej teologii sakramentów. W optyce eklezjologii sakrament małżeństwa jawi się jako: niezastąpiony i wręcz niezbędny dla samej egzystencji Kościoła<sup>584</sup>. Gdyby nie było *sacramentum matrimonii*, w którym Kościół jest uobecniany jako Oblubienica Chrystusa, ów Sakrament miłości Chrystusa do człowieka

<sup>581</sup> E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 405. Abstrahujemy od sygnalizowanych przez kanonistę wniosków *de lege ferenda*, z którymi kanonista wiąże doskonałą realizację przesłania soborowego. W tym miejscu zauważmy tylko, że w nakreślonej perspektywie zdecydowanie lepszym rozwiązaniem legislacyjnym byłoby: (1) włączenie *sacramentalitas* w treść normy o zgodzie małżeńskiej: kan. 1057 § 2; (2) wymieniona norma w układzie systematycznym winna poprzedzać obecny kan. 1056 — z tej racji, że o naturze małżeństwa lepiej byłoby mówić (do końca) przed określeniem jego przymiotów — *Idem*: *Il matrimonio nel nuovo Codex...*, s. 119–120.

<sup>582</sup> *Idem*: *Die Lehre der Untrennbarkelt...*, s. 428–429.

<sup>583</sup> *Idem*: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 401.

<sup>584</sup> *Idem*: *Il matrimonio nel nuovo Codex...*, s. 118.

(Kościół = *Grundsakrament*) po prostu nie mógłby istnieć<sup>585</sup>. I to właśnie wyraża prawda, że centralne usytuowanie małżeństwa w ekonomii Stworzenia zostaje potwierdzone w porządku Odkupienia, kiedy to małżeństwo dzięki skuteczności znaku sakramentalnego — tj. miłości Chrystusa do Kościoła — otrzymuje moc odzwierciedlania i ontologicznego uczestnictwa w płodnej miłości Osób Boskich<sup>586</sup>.

2. Zadanie przewyciężenia w *ius matrimoniale* dualizmu: kontrakt (przymierze) — sakrament, w konsekwencji musi oznaczać przyjęcie adekwatnej antropologii, by raz na zawsze zerwać z ahistorycznymi, apersonalnymi ujęciami neoscholastycznymi, ale też uchronić się przed czyhającymi pułapkami idywidualistycznego pseudopersonalizmu<sup>587</sup>. Owo stojące przed współczesną matrymonialistyką wyzwanie odcięcia się od „prawd” cząstkowych, a głoszenia prawdy integralnej: o osobie ludzkiej i małżeńskiej *communio personarum*, rozumie E. Corecco jako ostateczne rozprawienie się, w obszarze prawa małżeńskiego, ze szkodliwym dualizmem na linii: dusza (duchowość, łaska) — ciało (cielesność, natura). Jeśli zatem tzw. element naturalny (wymagowana, abstrakcyjna *pura natura*) rzeczywiście ma przestać odgrywać

<sup>585</sup> Niniejszą, doniosłą myśl eklezjologiczną — z przywołaniem intuicji M.J. Scheebena, K. Rahnera i E. Schillebeeckxa — autor zawiera w udanej syntezie: *Insertio autem matrimonii, per baptismum, in structuram constitutionalem Ecclesiae, eadem confert participationem in efficaciam sacramentalem, id est in „opus operatum” Ecclesiae. Proinde inter dilectionem viri et mulieris et dilectionem Christi et Ecclesiae non videtur relatio dumtaxat extrinseca et metaphorica, sed nexus quidam ontologicus realls cuiusdam participationis. Nam si Ecclesia, qua signum est sacramentaliter efficax dilectionis Christi erga homines imprimit sensum eschatologicum definitivum unioni coniugali christifidelium, eo ipso matrimonium evadit locus historicus ubi Ecclesia concreto modo se ipsa realiter efficitur. Hinc est quod recte Concilium Vaticanum alterum familiam „velut Ecclesiam domesticam” definit, nam christifideles realem efficiunt in matrimonio ipsam Ecclesiae essentiam; cum enim nubentes, consensum matrimonii requirunt, affirmative respondent, assensum ipsa Ecclesia suum testatur, sese in nubentibus et agnoscens et realem efficiens, velut imaginem sacramentalem et nuptialem ipsius Christi. Matrimonium ergo, tum in fieri, tum in facto esse [...] evadit ita vera quaedam realitas, in qua ipsa Ecclesia, iuxta structuram constitutionalem sibi propriam, realls efficitur* (podkr. — A.P.) — *Idem: Quonam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?* PRMGL 1978, s. 30—31; por. też R. Alf: *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung*. Würzburg 1993, s. 420—477.

<sup>586</sup> E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 397. *La specificità del sacramento è data appunto dal fatto che solo la realtà significata diventa determinante per il contenuto e per l'efficacia del segno, cioè l'amore di Cristo per la Chiesa, in cui si manifesta la definitiva presenza nella storia della fecondità verginale della Trinità* — ibidem, s. 401.

<sup>587</sup> Zob. C. Caffarra: *Matrimonio e visione dell'uomo...*, s. 35—40.

rolę „czystego założenia dla sakramentu”, to należy zdecydowanie przeciwdziałać jakimkolwiek umniejszaniu roli Chrystusa w stosunku do małżeństwa<sup>588</sup>. Nie trzeba przy tym dowodzić, że niewłaściwe w prezentowaniu chrześcijańskiego małżeństwa byłoby dalsze podtrzymywanie dychotomicznego schematu dwóch operatywności: sakramentalnej (Bożkiej) i kontraktowej (ludzkiej), zamiast ukazywania prawdy o jednym — głęboko osobowym — wydarzeniu zbawczym „w Chrystusie”. Skutecznie może w tym pomóc przyjęcie współczesnych (personalistycznych) założeń adekwatnej antropologii — dodajmy: oglądanej przez pryzmat Jana Pawła II „hermeneutyki daru”<sup>589</sup> — której znakiem szczególnym jest chrystocentryzm. Dopiero w perspektywie chrystocentrycznej — gdy harmonijnie splatają się z sobą *ordo creationis* i *ordo redemptionis* — może dokonać się przywrócenie pierwotnej prawdy o sakralności „spotkania” małżeńskiego, w którym to sam Chrystus określa sposób oddania się osoby drugiej osobie w przymierzu nierozzerwalnym (realizowanym „na obraz Boży”). Nie wolno bowiem zapominać, że w miłosnym „spotkaniu” osób dar czyni chrześcijanin, czyli „ja” należące do Chrystusa. A to oznacza, ni mniej ni więcej, że Bożki Oblubieniec i Jego miłość do Oblubienicy przestaje być „na zewnątrz” (neoscholastyczna „Przyczyna zewnętrzna”), ale jest i pozostaje w samym centrum przymierza ludzkich oblubieńców<sup>590</sup>.

3. W tym kontekście daje się uchwycić jeszcze jedna odmiana destrukcyjnej dychotomii w prezentowaniu sakramentu małżeństwa, którą — w nawiązaniu do tytułowych słów encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998) — można określić dualizmem: *fides — ratio*. Nie jest niespodzianką, że i w tej materii dziedzictwo twórczej myśli E. Corecra — m.in. ostrzeżenie przed doktrynerskim dezawuowaniem (nie-doszacowaniem) aktu osobistej wiary i „okopaniem się” na pozycjach tzw. automatyzmu sakramentalnego<sup>591</sup> — pozostaje wielce inspiro-

<sup>588</sup> Zob. E. Corecco: *Il sacramento del matrimonio...*, s. 394—395.

<sup>589</sup> Przypomnijmy, że „hermeneutykę daru” papież Jan Paweł II określił nowym wymiarem tudzież nową zasadą rozumienia i tłumaczenia teologiczno-antropologicznego fundamentu osoby oraz małżeńskiej *communio personarum* — Jan Paweł II: *Mężczyzna i niewłasta stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 51; zob. też pkt 1.2.3.

<sup>590</sup> Wątek chrystologicznych założeń dla adekwatnej antropologii — w kontekście E. Corecra teorii sakramentu małżeństwa — dobrze wyjaśnia i rozwija przywołana monografia G. Zannoniego (przede wszystkim rozdz. IV pt. *Soggetto del matrimonio è il fedele*) — G. Zannoni: *Il matrimonio canonico...*, s. 315—406. Z kolei bliską ideowo koncepcję tożsamości w przymierzu małżeńskim: sakramentu z „rzeczywistością antropologiczną” wydarzenia „spotkania” oblubieńców, pogłębia studium — G. Rocchetta: *Il sacramento della copla*. Bologna 1996.

<sup>591</sup> Wracając do wniosków *de lege ferenda* wybitnego kanonisty, były one podyktowane troską, by skupić spojrzenie na sakramencie nie abstrakcyjnym, ale *in concreto* realizowa-

jące<sup>592</sup>. Można więc zasadnie pytać: co wynika z faktu, że Chrystus, Twórca „obrazu Bożego” w ochrzczonych: mężczyźnie i kobiecie, jest prawdziwym Kreatorem małżeńskiej *communio personarum* „na obraz trynitarnego My”? Czy podmiotem przymierza nie są *christifideles* („ja” mężczyzny, „ja” kobiety, oba należące do Chrystusa!), z wiarą jako konkretną egzystencją osoby doświadczającej „już” Odkupienia i świadomością siebie jako członka Mistycznego Ciała Chrystusa — Wspólnoty Zbawionych (co *nota bene* trafnie wyraża kan. 226 o komuniijnym powołaniu w małżeństwie i rodzinie)? A jeśli tak, to czy nie jest nieporozumieniem kreowanie fałszywego obrazu małżeństwa chrześcijańskiego, gdy wiernego (*christifidelis*) zastępuje „ja” z „indywidualistyczną” podmiotowością? Czy można bowiem akt przymierza sprowadzać do czystego *ratio* (czystej „wolności”) — *b e z f i d e s* (w rozumieniu encykliki *Redemptor hominis*), tj. całościowego egzystencjalnego zaangażowania człowieka „już” zbawionego, realizującego się *in Christo* wedle paradygmatu „trynitarnego obrazu Bożego”? Jeśli zatem chrzest ontycznie transformuje i modeluje osobę ludzką, że staje się ona członkiem Ciała Chrystusa, postawiona immanentnie w Jego Obecności, to czy „tak” małżonków (*f i d e s e t r a t i o*) oraz „Tak” Chrystusa Kościołowi w owym przymierzu (konsensie) mogą być zewnętrzne w stosunku do siebie? Czy nie chodzi tu raczej o włączenie się ochrzczonych oblubieńców w misteryjną — chrystologiczną, a ostatecznie trynitarną — dynamikę oddania się „drugiemu” w „Drugim”? Trzeba w końcu postawić pytanie: czy nie jest tak, że dopiero konsekwentna odnowa doktryny małżeńskiej prowadzona w duchu teologicznej antropologii Vaticanum II (w autorytatywnym horyzoncie magisterialnym encyklik: *Redemptor hominis* i *Fides et ratio*, oraz Jana Pawła II „teologii ciała”) pozwoli przełamać wszelkie dychotomie ujęć,

nym w wierze, ponieważ w przeciwnym razie popada się we wspomniany dualizm. I dlatego kanonista proponował m.in.: *L'affermazione che i cristiani partecipano al „mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam”, affermazione che sottolinea la sacramentalità del matrimonio, fatta nel can. 1063 n. 3, non può rimanere solo un punto di riferimento per la preparazione pastorale degli sposi, prescritta nel cann. 1063–1072, ma dovrebbe trovare la sua espressione sintetica anche a livello del contenuto del consenso. (...) Sarebbe stato perciò più esatto e più giusto se il CIC, nel can. 1057 § 2, avesse affermato che: „Inter baptizatos consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere irrevocabili se mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium christianum” (podkr. — A.P.) — E. Gorecco: *Il matrimonio nel nuovo Codex...*, s. 120–121. Podobną logikę promocji „sakramentu wiary” w sferze konceptualnej prezentuje studium — B.W. Zuber: *Consensus sacramentalis facit nuptias? W: Przymierze małżeńskie*. Red. W. Góralski, R. Sztuchmiller. Lublin 1993, s. 7–30.*

<sup>592</sup> Tę inspirację dobrze widać w interesujących analizach zakreślonej problematyki zawartych w cytowanej monografii — G. Zannoni: *Il matrimonio canonico...*, s. 286–302, 315–406.

czego znakiem będzie prawdziwość konstatacji: małżeństwo (chrześcijańskie) nie tyle ma, ile jest porządkiem prawnym, a cała substancja etyczna przymierza („wydarzenia sakramentu”) niesie z sobą juredyczność?<sup>593</sup>.

### 3.2.2.2. Potrzeba nowej identyfikacji?

Zabiegi wybitnych personalistów, wśród których wybija się postać E. Gorecca, od lat dyktowane są troską o wewnętrznie zintegrowany, spójny z magisterium Soboru Watykańskiego II — i co nie mniej ważne: synchronicznie uzgodniony w teologii i prawie kanonicznym (z przełamaniem „impasu” w tym zakresie)<sup>594</sup> — obraz sakramentu małżeństwa. Pierwsze wnioski płynące z przesłania wybitnego kanonisty o przewyżczenie „odziedziczonego” szkodliwego dualizmu na linii: kontrakt — sakrament, w kontekście problemu relewancji wykluczenia *dignitas sacramentalis* nasuwają się same. Po pierwsze, należy odrzucić błędny u samych antropologicznych „korzeni” schemat dwóch intencji: kontraktowej (wola konsensualna) i sakramentalnej (wola przyjęcia *sacramentum matrimonii*, która suponuje obecność wiary w ten sakrament)<sup>595</sup>. Po drugie, trzeba podjąć nowe wysiłki (zarówno w doktrynie, jak i orzecznictwie), by nie tylko nie przekreślać teologiczno-kanonicznej — *par excellence* eklezyjalnej — wizji sakramentu jako „wydarzenia wiary”, lecz by nade wszystko ją promować. Jeśli sprowadzić ten ostatni postulat do analizowanej materii symulacji małżeńskiej, to jego realizacja bynajmniej nie jest tożsama — co mogłaby sugerować wcześniejsza konstatacja (sam pierwszy wniosek) — z kontynuowaniem tradycyjnej linii doktrynalnej związanej z koncepcją tzw. woli przeważającej.

Niniejszą problematykę przybliżają współczesne badania kanonistyczne<sup>596</sup>, szczególnie najnowsze<sup>597</sup>. A tu — co nietrudno ustalić — świeżość

<sup>593</sup> Por. ibidem, s. 96, 489.

<sup>594</sup> Zob. A. S c o l a: *Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. Riflessione sintetica*. „Anthropotes” 1999, s. 327–330.

<sup>595</sup> M. F. P o m p e d d a: *Intenzionalità sacramentale...*, s. 41.

<sup>596</sup> Niemala w tym zasługa papieża Jana Pawła II, który o głoszenie na forum sądowym pełnej prawdy o sakramencie małżeństwa apelował w dwóch głośnych alocucjach do Roty Rzymskiej z 2001 i 2003 r. — J a n P a w e ł II: *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2001, nr 4, s. 33–35; I d e m: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47–49.

<sup>597</sup> Nie można tu pominąć najbardziej aktualnego podjęcia tematu przez znakomite grono autorów w cytowanej monografii — *Matrimonio e Sacramento...* (2004 r.).



doktrynie starają się zapewnić przedstawiciele dwóch wyraźnie ryśujących się stanowisk: programowo zbieżnych i uzupełniających się. Pierwsze reprezentuje J.M. Serrano Ruiz, ceniony znawca zagadnienia sakramentalności małżeństwa, m.in. w aspekcie aplikowania prawa o wykluczeniu *sacramentalitas* w orzecznictwie (co jest niewątpliwym atutem, choć tym razem kanonista swój wywód prowadzi zasadniczo w ramach doktryny)<sup>598</sup>. I drugie stanowisko, umiejętnie wpisujące się w lansowany przez wymienionego kanonistę wzorzec interpersonalności małżeństwa — to odważna w proponowaniu „rozwiązań”, interesująca propozycja doktrynalna P. Monety<sup>599</sup>.

Mając na uwadze dwa wyznaczniki (*note consustanziali*) prowadzenia dyskursu z zakresu prawa: klarowność i pewność, J.M. Serrano Ruiz od razu ustala granice, których żaden kanonista w zgłębianiu tak trudnej problematyki nie powinien przekroczyć. Nie przeszkadza to samemu autorowi w wyostrzonym spojrzeniu na zagadnienie styku dwóch rzeczywistości: wiary i sakramentu — z ich nierozdzielnością sankcjonowaną prawnie (w przypadku ekstremalnym: nieważność małżeństwa) — a także w postawieniu kilku niewątpliwie ważkich tez. Jak wstępnie zauważa Serrano Ruiz, kościelna matrymonialistyka nie może przejść do porządku dziennego nad podstawową prawdą, że wiara jest darem. Chodzi o dar szczególny, dar Boży rodzący zobowiązanie (*dono impegnativo; credere è impegnarsi*) w postaci aktów/postaw odpowiedzialności i wierzącego-chrześcijanina. Kategoria odpowiedzialności zaś — tak jak cały podstawowy porządek etyczny *in matrimonio* — jest tu ewidentnie kategorią prawną<sup>600</sup>.

Już w tym miejscu uzasadniona okazuje się przestroga-krytyka, którą wyraża ów ceniony kanonista. W matrymonialistyce należy zdecydowanie unikać cząstkowych — i dlatego fałszywych — ujęć wiary, a zwłaszcza sprowadzania jej do teoretyczno-intelektualnego aktu przyjęcia kościelnej doktryny. Jak bardzo podobne koncepcje mijają się z prawdą, daje zrozumieć samo Objawienie, kiedy w znanej perykopie Mt 25, 31–46 zaświadcza, że fundamentalnym aktem wiary jest rozpoznanie Chrystusa; to zaś weryfikuje się w akcie miłości bliźniego („Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym...”). Idąc przeto o krok dalej, trzeba jasno stwierdzić: wiara jest przede wszystkim spotkaniem z Osobą, którą jest Jezus Chrystus. Tym samym, w owej dwuwymiarowości spotkania osobowego w małżeństwie chrześcijańskim: z Chrystusem oraz — w Nim

<sup>598</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *Fede e sacramento*. In: *Matrimonio e Sacramento...*, s. 19–31.

<sup>599</sup> Zob. P. Moneta: *L'esclusione del sacramento...*, s. 86–89.

<sup>600</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Fede e sacramento...*, s. 20–22. Zauważmy wyraźną zbieżność ustaleń Serrano Ruiza z teologiczno-prawną myślą E. Corecca.

— z drugą o s o b ą, ukazuje się, w sensie ściśle prawnym, aspekt relacyjności wiary (*ius est ad alterum*)<sup>601</sup>.

Na podstawie ostatniego spostrzeżenia można już sformułować kluczową tezę: wiara najpełniej wyraża się jako przymierze. Wiara to „rzeczywistość wcielona”, która uobecnia życiodajną moc Boga-Miłości. Przenika ona wszystkie bogactwa i zdolności tudzież kruchość i słabość człowieka, a zarazem nadaje — *in Christo* — miłosnym relacjom międzyosobowym w małżeństwie szczególnie wymiar: konsekrację<sup>602</sup>. Wyjątkowość tego przymierza w Chrystusie oznacza realnie taką komunikację na poziomie daru osobowego, że małżonkowie zdolni są kochać Jego miłością (*patto di comunione totale*). Idąc dalej tokiem myśli Serrano Ruiza, przyjdzie doprecyzować, że akt wiary, który jest aktem przymierza „w Panu”<sup>603</sup>, ma naturę „komunijną”, i to nie tylko dlatego, że dokonuje się w ramach kościelnej *communio*. Niosąc z sobą misteryjną strukturę „miłości Chrystusa do Kościoła”, ma znaczenie pierwszorzędne — konstytucjonalne w Kościele, i tym samym — w kościelnym porządku prawnym<sup>604</sup>. Widać wyraźnie, że perspektywa eklezjalna i eklezjologiczna — z paradygmatem *velut Ecclesia domestica*<sup>605</sup> — daje wierze pełny tytuł, by sytuować ją w pozytywnym porządku prawnym Kościoła (relewanca w prawie kanonicznym)<sup>606</sup>.

<sup>601</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>602</sup> Znaczenie owej konsekracji, w kontekście pierwszego przymierza: chrztu św., Serrano Ruiz artykułuje następująco: *Glà il battesimo, come nell'Antico Testamento la circoncisione (Gen. 17, 10), è l'espressione di un patto; nel Nuovo Testamento, ripetutamente in Paolo, tale patto battesimale diventa consacrazione, che sarebbe la massima espressione della risposta-responsabilità. In questo senso (...) il matrimonio, esercizio del sacerdozio battesimale del Christifideles, è patto e consacrazione insieme* — ibidem, s. 23, przyp. 17. Nie mniej ważna w ujęciu Serrano Ruiza jest „analogia eucharystyczna”: *Ed infatti anche a far riferimento al „analogatum princeps”, l'eucaristia, non sarebbe difficile scoprire una transustanziazione dell'amore degli sposi, un dar e accettarsi, una comunione* (podkr. — J.M. S.R.) — ibidem, s. 27, przyp. 32.

<sup>603</sup> 1 Kor 7, 39.

<sup>604</sup> Zob. J.M. Serrano Ruiz: *Fede e sacramento...*, s. 23–24, 28.

<sup>605</sup> KK, n. 11.

<sup>606</sup> Tę kwestię J.M. Serrano Ruiz oświetla szczegółowo: *Credere nella Chiesa comporta un doppio senso di complementarità perfino sintattica, ma soprattutto Integrativa: credo alla Chiesa e credo nella Chiesa: „credo in Ecclesiam et in Ecclesia”. La fede dunque a pieno titolo entra poi in uno ordinamento giuridico positivo, quello canonico, che non una volta la prende in considerazione: così, per non fare se non un esempio che pervade quasi tutto il Codice, quando i membri della Chiesa si conoscono con il nome di „Christifideles”; quando il vincolo della fede è insieme con la partecipazione al sacramento e la soggezione alla stessa „sacra potestas”, costitutivo essenziale dell'asse portante della comunione ecclesiae. Come la rivelazione non è contrapposta alla ragione, se non al contrario sollecita il „rationabile obsequium” dell'intelligenza; così la fede — dono-carisma — può e deve inserirsi nel mondo giuridico come luce per*

Czyż nakreślona przez J.M. Serrano Ruiza prawnokanoniczna optyka aktu wiary, zespolonego (zintegrowanego) z chrześcijańskim przymierzem małżeńskim, nie jest właśnie próbą — w adekwatnym oglądzie *sacramentum matrimonii* — owego przeniesienia „akcentów” z płaszczyzny formalnoprawnej na sakramentalno-eklezyjologiczną — o co zabiegał E. Co-recco?<sup>607</sup> Ale Serrano Ruiz idzie jeszcze dalej: skoro wiara w swym wymiarze sakramentalnym jest przyjętym darem widzialnym Boga, identyfikującym przymierze totalne (*alleanza consensuale totale*), to fakt ten winien znaleźć pełniejsze odzwierciedlenie, i to nie tylko w doktrynalnej refleksji teologiczno-prawnej, ale przede wszystkim w kościelnym orzecznictwie. Kluczem jest tu kompletne i pogłębione odczytanie podstawowej normy kan. 1055 § 2 — już nie wyłącznie w tradycyjnym „kierunku”. Otóż wykluczenie naturalnego małżeństwa (lub jego cech konstytutywnych) oznacza wykluczenie sakramentu, ale i odwrotnie: jeśli nie zaistnieje sakrament (z jego cechami konstytutywnymi), nie może zaistnieć małżeństwo (chrześcijańskie)<sup>608</sup>.

Postulat koniecznej zmiany paradygmatu w rozumieniu wiary w obłubieńczym *mystērion* — z *obsequium rationis* w stronę *obsequium sinceritatis* — daleki jest od idei „automatyzmu” sakramentalnego (nie sam chrzest czyni małżeństwo sakramentem!). Tak jak nie ma prawdziwego osobowego oddania się bez przyjęcia daru osoby, tak, konsekwentnie, nie można mówić o wierze bez otwarcia się — przynajmniej *implicite* — na Dar Przymierza. Jego świadome i radykalne odrzucenie musi skutkować nieważnością małżeństwa<sup>609</sup>.

Wnikliwa lektura papieskiego magisterium o sakramencie małżeństwa, w tym doniosłych alokucji Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 2001 i 2003 roku, dała z kolei asumpt P. Monecie do podjęcia dyskursu<sup>610</sup> — niejako

---

*la norma è forza per l'obbedienza* (podkr. — A.P.) — J.M. Serrano Ruiz: *Fede e sacramento...*, s. 24.

<sup>607</sup> W szerszym kontekście przedmiotowym podobną optykę proponują współcześnie: R. Alfs: *Die außerordentlichen Formen...*, s. 458–477; K. Herzberg: *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung*. Frankfurt am Main 1999, s. 298–316.

<sup>608</sup> J.M. Serrano Ruiz: *Fede e sacramento...*, s. 28.

<sup>609</sup> Zob. ibidem, s. 28–30.

<sup>610</sup> Szczególnie w przemówieniu papieża do Roty z 2001 r. — oprócz nawiązania do 68. numeru *Famillaris consortio* — kanonista nie przeoczył *passusu*, w którym Jan Paweł II naucza (przywołując kanonistyczną tradycję), że specjalny akt wiary nie jest warunkiem wymagany do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. To tu papież, wskazując na ścisłą więź między naturalnym i nadprzyrodzonym (sakramentalnym) wymiarem małżeństwa, podkreśla, że *sacramentum matrimonii*, choć pozostaje *signum significans et conferens gratiam*, „jest zarazem jedynym z siedmiu sakramentów, który nie wiąże się z działaniem zmierzającym bezpośrednio do osiągnięcia celów nadprzyrodzonych. Celem małżeństwa bowiem — i to nie tylko przeważającym, ale wynikającym »z jego natury« — jest »dobro

w miejscu, w którym zakończył refleksję J.M. Serrano Ruiz. Bezpośrednim impulsem do przedstawienia swojego oryginalnego stanowiska były dla kanonisty słowa Jana Pawła II o „transcendentnym wymiarze małżeństwa”, zaczerpnięte z drugiego wzmiankowanego przemówienia do Roty: „Transcendencja jest już od początku wpisana w samą istotę małżeństwa, ponieważ została wszczepiona w naturalną odmienność mężczyzny i kobiety w porządku Stworzenia. Mężczyzna i kobieta, stając się »jednym ciałem« (Rdz 2, 24), zarówno przez wzajemną pomoc, jak i przez ich płodność, mają udział w rzeczywistości sakralnej i religijnej”<sup>611</sup>.

W papieskim orędziu zawarta została prawda o wielkim znaczeniu. Otóż do naturalnej istoty małżeństwa należy — niezbywalny i nierozłączny (by nie popaść w dualizm!)<sup>612</sup> — wymiar religijny. Komunikat dla kanonisty, a nade wszystko dla sędziego kościelnego wydaje się jednoznaczny: pozytywne wykluczenie religijnego wymiaru z przymierza małżeńskiego (konsensu) powoduje jego nieważność. W ten oto sposób *dignitas sacramentalis* może wreszcie przyjąć swój autonomiczny profil w dziedzinie prawnie relewantnych *exclusiones*. Jak podkreśla P. Moneta, zaletą niniejszej wykładni jest nie tylko uniknięcie błędu mylenia intencji wykluczającej z teoretyczno-intelektualnym (ideologicznym) przyznawaniem się do określonych idei teologiczno-dogmatycznych, ale przede wszystkim jej uniwersalizm (walor ekumeniczny wykładni). Przykłady mówią same za siebie: ważne jest małżeństwo chrześcijanina niekatolika, który choć wyraża zdecydowany sprzeciw wobec katolickiej koncepcji małżeństwa jako sakramentu (do tego stopnia, że wyraźnie taką koncepcję wyklucza), to jednak nie przeszkadza mu to widzieć w swym związku czytelnym znaków Bożej łaski. Natomiast nieważnie zawierałby małżeństwo ten, kto radykalnie wykluczałby wymiar duchowy ze swojego związku albo ostentacyjnie wyznawałby ideologię, która bezpośrednio ukierunkowałaby

małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa» (por. KPK, kan. 1055)” — Jan Paweł II: *Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne...*, s. 35, n. 8. Wypada też zaznaczyć, że tok rozumowania zaprowadził najpierw kanonistę na pozycje bliskie „tradycyjnej” opcji ujęcia godności sakramentalnej *in matrimonio*, które uosabia „personalizm” C. Burke’a. Co więcej, we wcześniejszej analizie orzecznictwa w przedmiocie wykluczenia sakramentalności (w tym przywoływanych orzeczeń c. Serrano: dec. z 18 IV 1986 r. oraz dec. z 1 VI 1990 r.) kanonista nie omieszczał podkreślić pewnego zamieszania doktrynalnego. Wynika ono z zawartych w wyrokach sugestii, iż samym tylko mocnym przekonaniem ideologicznym (przeciw Kościołowi) można przypisać skuteczność wykluczenia sakramentu — zob. P. Moneta: *L’esclusione del sacramento...*, s. 80—86.

<sup>611</sup> Jan Paweł II: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego...*, s. 48, n. 3.

<sup>612</sup> Zwróćmy uwagę na słowa papieża z tego samego przemówienia: „Należy na nowo odkryć wymiar transcendentny, stanowiący nieodłączny aspekt pełnej prawdy o małżeństwie i rodzinie, odrzucając wszelkie dyktomy, które prowadzą do oddzielenia aspektów świeckich od religijnych, jak gdyby istniały dwa odrębne małżeństwa: świeckie i sakralne (podkr. — A.P.)” — ibidem.

jego wolę<sup>613</sup>. Inne sytuacje — to np. awersja do przekonań religijnych współmałżonka, z utrudnianiem mu praktyk religijnych; odrzucenie wszelkich konotacji religijnych w wychowaniu dzieci.

Autorytet nauki papieskiej każe w sądzeniu wszystkich podobnych przypadków stosować takie samo kryterium oceny: integralność daru osobowego nupturientów (*dono sponsale*)<sup>614</sup>. I dlatego wypada zgodzić się z konkluzjami P. Monety. Po pierwsze, w szerokim kontekście społeczno-kulturowym wykluczenie religijnego wymiaru małżeństwa jest w stanie zachować swą specjalną autonomię; wchłania zaś — ewentualne — bardziej specyficzne wykluczenie godności sakramentalnej. Po wtóre, formuła ta pozwala na bardziej wyważoną (m.in. w odniesieniu do małżeństw niekatolików, ale i szerzej: małżeństw niesakramentalnych) ocenę naturalnej intencji podmiotu, jeśli uwzględnić, że waloryzuje się rzeczywistość tak złożoną w swych aspektach: ludzkim i nadprzyrodzonym, jaką jest „wspólnota całego życia”<sup>615</sup>.

### 3.3. Wnioski

Identyfikacja podstawowych kierunków w szerokim nurcie odnowy prawa małżeńskiego tudzież studium ich założeń i tez programowych dały szansę przybliżenia kwestii, która niezmiennie od promulgacji KPK 1983 nurtuje kanonistykę i orzecznictwo kościelne, a mianowicie ustalenie, jaką treść kryje w sobie kodeksowa formuła *matrimonii essentiale aliquod elementum* (kan. 1101 § 2). Przedstawienie rezultatów badawczych wypada poprzedzić dwiema uwagami. Po pierwsze, każde prawo z natury rzeczy pozostaje uwarunkowane kontekstem socjokulturowym. Nie dziwi więc troska prawodawcy kościelnego, by *canones* permanentnie, a nie w samym tylko momencie promulgacji, korelowały ze współczesnym hermeneutycznym i nauczycielskim horyzontem *magisterium Ecclesiae*. Tenże prawodawca, stosując formuły otwarte bądź specjalne klauzule, stara się ułatwić właściwą inkulturację prawa. Po wtóre, wybór pierwszego, bardziej radykalnego rozwiązania (formuła otwarta) w wymienionym seg-

<sup>613</sup> P. Moneta: *L'esclusione del sacramento...*, s. 87.

<sup>614</sup> Zob. FC, n. 14; Jan Paweł II: *List do rodzin...*, n. 11.

<sup>615</sup> P. Moneta: *L'esclusione del sacramento...*, s. 75–77. Zauważmy, że wcześniej P. Moneta wykluczenie waloru religijnego małżeństwa sytuował raczej na linii symulacji całkowitej (*contra substantiam matrimonii*). Dziś traktuje tamtą propozycję jako alternatywną (zresztą podobnie, jak inną: *contra bonum coniugum*), słusznie pozostawiając ocenę poszczególnego przypadku w gestii sędziego — zob. ibidem, s. 88–89; Idem: *La simulazione totale...*, s. 256–259.

mencie kan. 1101 § 2 podyktowany był specyfiką normowanej materii. Wszak trudno dziś podważać socjologiczną tezę, że „historyczność” należy do samej natury małżeństwa. Względ na wymienione przesłanki uzasadnia ostrożność w formułowaniu wniosków badawczych. A te są następujące:

1. Wybór przez prawodawcę systematyki tomistycznej w esencjalnym opisie małżeństwa stanowi podstawowe kryterium interpretacyjne w badaniu treści normy o wykluczeniach (kan. 1101 § 2). Jeśli zatem w świetle kan. 1055 § 1 „wspólnota całego życia” ze swej natury jest skierowana ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, należy przyjąć, że prawna formuła *matrimonii essentiale aliquod elementum* obejmuje należne ze sprawiedliwości akty/postawy małżeńskie sytuujące się w obszarze, jaki wyznacza to skierowanie.

2. Interpersonalna koncepcja małżeństwa opierająca się na założeniu niepowtarzalności małżeńskiej relacji międzyosobowej uznaje całkowitość oddania się mężczyzny i kobiety w akcie przymierza za główne kryterium opisu wspomnianego obszaru *essentialia*. Niniejsza perspektywa ukazuje nowo odkryte *ordinatio ad bonum coniugum* w bezpośrednim, immanentnym związku z „personalną infrastrukturą” małżeństwa. To pozwala rozpoznać pierwszy istotny element już w samym konstytutywnym zdarzeniu prawnym: *sese mutuo tradunt et accipiunt* (kan. 1057 § 2). Z kolei logika przymierza miłości, której wyznacznikami są *bonum personae* i *consortium (communio)*, ujawnia element strukturalny realizacji obopólnego dobra osobowego przez małżonków. Jest nim wspólnotowość (*Gemeinschaftlichkeit*) z personalistycznym kwalifikatorem w postaci zasady równości praw małżeńskich. Trudno przesądzać, czy wymienione elementy należy sytuować w obrębie wykluczenia *matrimonii essentiale elementum* czy symulacji całkowitej (decyzja w konkretnym przypadku należy do sędziego).

3. Etyczna zasada miłości (małżeńska zasada strukturalna) w tej samej optyce interpersonalnej nakazuje *consortium totius vitae* urzeczywistniać w całej prawdzie ludzkiej. To zaś w dziedzinie prawa określa pewne minimum kwalifikacji etycznej, jaką winien się odznaczać *consensus personalis*. Tak ujawniają się elementarne cechy-wartości osobowe, porównywalne z istotnymi przymiotami małżeństwa. Należą do nich: autentyzm (prawdziwość, uczciwość), autonomia (wolność, odpowiedzialność), oblatywność (otwarcie na komunikację międzyosobową). Ocenie sędziego kościelnego wypada pozostawić kwestię, czy którąś z tych cech-wartości wyodrębnić jako istotny element małżeństwa. Przykładem może być potencjalny element autonomii osoby (z bliższą procesową kwalifikacją: „osobowa godność”, „podstawowe prawa człowieka”, „wolność autonomiczna i odpowiedzialna”, „wolność moralna i religijna”). Z kolei w obszarze określonym przez *ordinatio ad bonum prolis* objawia swą specyfikę element odpowiedzialności („odpowiedzialna prokreacja”). Bardziej racjonalne wydaje się jednak użycie

zbiorczego określenia owych etycznych cech-wartości w postaci gotowej formuły kodeksowej *humano modo* (w znaczeniu: „w całej prawdzie ludzkiej”) i przyznanie jej autonomii istotnego elementu małżeństwa.

4. Na reinterpretację personalistyczną wciąż czekają kategorie prawne, sygnujące w koncepcji kontraktualistycznej drugorzędne cele małżeństwa, a mianowicie: *mutuum adiutorium* oraz *remedium concupiscentiae*. Nowe ich określenie może się okazać użyteczne do lepszego opisu istoty małżeństwa w przedmiotowym kontekście *ordinatio ad bonum coniugum*. Ponieważ jest faktem, że wpisane w konstytucję osoby ludzkiej wezwanie do komunii przekłada się w rzeczywistości związku małżeńskiego na prawo-obowiązek kompleksowej wzajemnej pomocy, *mutuum adiutorium* (w sensie biblijnym) już dziś może być zaliczane do grona istotnych elementów małżeństwa. Rzecz jasna, wtedy z zakresu wymienionego elementu nie może zostać wyłączony najbardziej czytelny przejaw bycia „jednym ciałem” w postaci prawa-obowiązku do głęboko osobowej integracji na płaszczyźnie wspólnoty seksualnej małżonków (nie tylko cielesnej, jak w starej formule *remedium concupiscentiae*). Propozycją alternatywną dla sędziego jest sięgnięcie po pojęcie *honor matrimonii*, wyrażające wzajemną wolę nupturientów integralnie osobowego uczestnictwa w kondycji „małżeńskiej” każdej ze stron (męża — w „kobiecości” żony; żony — w „męskości” męża). Element ten, przejęty z prawa rzymskiego, dzisiaj dobrze adaptuje się do odnowionej koncepcji *ius matrimoniale*.

5. Inna personalistyczna perspektywa zintegrowanego *ordinatio ad familiam* precyzyjnie ujmuje skierowanie „wspólnoty całego życia” ku „zrodzeniu i wychowaniu potomstwa”. Identyfikacji *elementa essentialia* w tym obszarze koniecznie musi towarzyszyć kontekst hermeneutyczny „dobra małżonków”. Tak ujawnia się istotny element małżeństwa: otwartość prokreacyjna (*principium procreativum*). W formule „płodność bez małżeńskości” poznajemy z kolei adekwatne narzędzie interpretacji skutków sztucznego zapłodnienia. Dojrzały kształt — w tej samej perspektywie — ujawnia katalog istotnych praw i obowiązków małżeńskich, autorstwa P.J. Viladricha, który jednak musi pozostać otwarty.

6. Analizy prowadzone na kanwie ujęć *dignitas sacramentalis* przez przedstawicieli dwóch innych kierunków personalistycznych — szczególnie w eklezyjalno-eklezyjologicznej optyce sakramentalnego przymierza — skłaniają do wniosku, że istotnym elementem *in structura matrimonii* jest wymiar religijny małżeństwa, w małżeństwie chrześcijańskim identyfikowany jako element sakramentalności. Tym samym można przyjąć, że istotny element stanowi również religijne (w małżeństwie katolickim — katolickie) wychowanie potomstwa. W jednym i drugim przypadku adekwatnym kluczem interpretacyjnym będzie dla sędziego interpersonalna zasada wspólnotowości.

## Zakończenie

W jednym z ostatnich swych przemówień do Roty Rzymskiej Jan Paweł II dokonał swoistej reasumpcji głównych idei magisterium papieskiego, które dziś określają jego wkład w odnowioną doktrynę małżeńską. W syntetycznej interpretacji przesłania soborowego w kontekście „znaków czasu” ów nauczyciel personalizmu raz jeszcze podkreślił uczestnictwo świata kanonistyki w prorockim posłannictwie Kościoła. Papież jasno dał do zrozumienia, że prawda, którą głoszą prawnicy-matrymonialiści i sędziowie kościelni, to nade wszystko prawda o małżeństwie ujmowana z perspektywy *mysterium magnum*<sup>1</sup>. Czyż nie brzmi dziś mocno to papieskie orędzie kierowane wprost do kanonistów, by wypełniając swe profetyczne zadanie, zawsze starali się ukazywać małżeństwo w chrystocentrycznym kontekście Przymierza? Wszak nie inaczej, jak tylko przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie dwa wymiary małżeństwa: naturalny i transcendentny, są nierozzerwalnie z sobą związane, jak prawda o osobie i prawda o Komunii Osób Boskich. To *Redemptor hominis* — Twórca „obrazu Bożego” w każdym człowieku, udostępnia parze ludzkich oblubieńców rzeczywistość Przymierza. Za sprawą Chrystusa „obraz i podobieństwo” (transcendencja) jest od początku wszczepione w prawdę „ciała”, a mianowicie osobową komplementarność mężczyzny i kobiety tudzież w samą istotę związku małżeńskiego. Chrystusowe „udostępnianie Przymierza” już w porządku Stworzenia oznacza udział wszystkich małżonków w rzeczywistości sakralnej i religijnej. W sposób zaś doskonalszy chrześcijańscy oblubieńcy, zawierając małżeństwo „w Panu”, sakramentalnie uczestniczą w Nowym i ostatecznym Przymierzu: misterium zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. Tym samym są wezwani, by jako

---

<sup>1</sup> Ef 5, 32.



małżonkowie i rodzice na fundamencie niewyczerpanej *caritas* — dzięki udziałowi w Eucharystii — budować Kościół domowy<sup>2</sup>.

Doniosłość papieskiej rekapitulacji podstawowych prawd soborowej teologii małżeństwa zdaje się potwierdzać to, co w postaci ogólnej hipotezy roboczej dało asumpt do podjęcia niniejszych badań. Celem dzieła odnowy *institutum matrimonii*, dzieła prowadzonego wspólnym wysiłkiem teologów i kanonistów, jest — niezmiennie od Vaticanum II — dokonywanie reintegracji doktryny małżeńskiej wokół nowej teologicznej syntezy. Naukowe intuicje takich wybitnych teologów prawa, jak E. Corecco, jasno pokazują, że aktualnym wyzwaniem dla kościelnej matrymonialistyki — na bliźniaczych polach posługi Słowa: hermeneutycznym i komunikacji (ewangelizacyjnego świadectwa) — wciąż pozostaje wypracowanie spójnej wizji *matrimonium canonicum*. Chodzi nade wszystko o przezwycięzenie dualizmu: naturalny wymiar instytucji małżeństwa — duchowa rzeczywistość sakramentu. Podobne stanowisko wyraża J.M. Serrano Ruiz, jeden z czołowych promotorów personalizmu w orzecznictwie.

Badania wykazały, że tak jak „kontraktualizm” budował system prawa małżeńskiego na mającym konotacje rzeczowe i abstrakcyjne pojęciu „kontrakt”, tak w dobie obecnej kluczem do normatywnego opisu małżeństwa jest biblijne pojęcie „przymierze”. Jeśli bowiem — w planie osobowym — sukcesem początków reformy *ius matrimoniale* okazało się założenie, że *fieri* i *facto esse* w odniesieniu do istoty małżeństwa muszą sobie odpowiadać jak dwie strony tego samego medalu (L. Anné), to prawda ta znalazła najpełniejszy wyraz dzięki pojęciu *foedus*. Scala ono w kan. 1055 § 1 moment stawiania się związku (*matrimonium in fieri*) z dynamiczną rzeczywistością związku już ukonstytuowanego (*matrimonium in facto esse*).

O ile penetracja *stricto* osobowego wymiaru małżeństwa wskazuje, że *matrimoniale foedus* semantycznie wchłania dawną formułę *contractus matrimonialis*, o tyle już analizy prowadzone na płaszczyźnie eklezjologicznej (W. Aymans) ujawniają nieadekwatność „kontraktu” do opisu sakramentalnego „wydarzenia wiary”. Brzemienne w treść teologiczną pojęcie „przymierze” okazuje się niezastąpione, by wyrazić transcendencję związku małżeńskiego. Dość powiedzieć, że to właśnie *implicite* ujął Jan Paweł II w przywołanej alocucji papieskiej. Tak weryfikuje się, w jakimś stopniu, kolejna z hipotez założonych na początku niniejszych badań. Perspektywy hermeneutyczne zogniskowane wokół różnych soborowych *locus theologicus* dotyczących małżeństwa są komplementarne i jako

---

<sup>2</sup> KK, n. 11; Jan Paweł II: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47–48, n. 2–4.

takie — razem — dają pełniejszy, spójny obraz jednej Bosko-ludzkiej rzeczywistości. W ten sposób dopełnienie obrazu małżeństwa ukazanego w sformułowaniu *intima communitas vitae et amoris*<sup>3</sup> stanowi obraz wyłaniający się z odczytania innej doniosłej formuły: *velut Ecclesia domestica*<sup>4</sup>. Pomostem zaś i kłamrą spinającą ich obszary znaczeniowe jest pojęcie *foedus*. Można przeto żywić nadzieję, że dalsza personalistyczna reintegracja doktryny *de matrimonio* w duchu Vaticanum II, m.in. w dziedzinie kanonistyki, dokonywać się będzie wokół paradygmatycznej prawdy o „przymierzu miłości małżeńskiej”.

Zaprezentowane wcześniej wnioski badawcze stanowią, wedle przyjętych założeń metodologicznych, raczej propozycję wskazania potencjalnych obszarów obecności *essentialia* w konkretnym *matrimoniale foedus* niż próbę opracowania zamkniętego katalogu istotnych elementów małżeństwa. Ważna przy tym wydaje się konstatacja: każdy z czterech zidentyfikowanych kierunków personalistycznej odnowy *matrimonium canonicum* wnosi wkład w coraz pełniejsze rozpoznanie wymienionej, niełatwej kwestii. Jak twórcza może być próba uzgodnienia ich zróżnicowanych optyk hermeneutycznych, pokazuje przykład relewancji „godności sakramentalnej”. Skoro istnieje tylko jeden wzorzec małżeństwa<sup>5</sup>, należy jedną formułą wykluczenia jego wymiaru religijnego objąć wszystkie związki: sakramentalne i niesakramentalne. Uogólniając, można zaryzykować stwierdzenie, że rozwój badań kanonistycznych nad odczytaniem i przekazem prawdy o „przymierzu miłości małżeńskiej” w dużej mierze będzie zależeć od „spotkania się” w dialogu różnych propozycji „programowych” oraz od podjęcia przez ich reprezentantów wspólnych prac nad dalszą odnową *ius matrimoniale*.

---

<sup>3</sup> KDK, n. 48.

<sup>4</sup> KK, n. 11.

<sup>5</sup> Zob. Jan Paweł II: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego...*, n. 8.



# Aneks

## (Reforma kanonów: od GIC 1917 do KPK 1983)

### GIC 1917

can. 1012

§ 1 — *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.*

§ 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

can. 1013

§ 1 — *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae.*

§ 2 — *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

can. 1015

§ 1 — *Matrimonium baptizatorum validum dicitur „ratum”, si nondum consummatione completum est; „ratum et consummatum”, si inter coniuges locum habuerit coniugalibus actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro.*

(...)

can. 1081

§ 1 — *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2 — *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptatius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.*

can. 1084

— *Simplex error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, etsi det causam contractui, non vitiat consensum matrimonialem.*

can. 1086

§ 1 — *Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2 — *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad conjugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*

## Schemat 1975

can. 242

§ 1 — *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos.*

§ 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

can. 243

§ 1 — *Matrimonium, quod fit mutuo consensu de quo in cann. 295 ss., est (intima) totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae indole sua naturali, ad proles procreationem et educationem ordinatur.*

§ 2 — *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

can. 245

[...]

§ 2 — *Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est; ratum et consummatum, si coniuges inter se (humano modo) posuerunt conjugalem actum per se aptum ad proles generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro.*

[...]

can. 295

§ 1 — *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2 — *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae conjugalis, perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem generandam et educandam ordinatum.*

can. 301

— *Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem, dummodo non afficiat voluntatem, non vitiat consensum matrimoniale.*

can. 303

§ 1 — *Internus animi consensus semper praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2 — *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad vitae communionem, aut ius ad conjugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*

## Schemat 1975 — nowa redakcja

can. 242

§ 1 — *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos.*

§ 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

can. 243

§ 1 — *Matrimonium est viri et mulieris intima totius vitae coniunctio quae indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatur.*

§ 2 — *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

can. 244

§ 1 — *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2 — *Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium.*

can. 247

§ 1 — *Matrimonium inter baptizatos validum dicitur ratum, si non est consummatum; ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad proles generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro.*

[...]

can. 301

— *Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem.*

can. 303

§ 1 — *Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2 — *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad ea quae communionem essentialiter constituunt, aut ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*

## Schemat 1980

can. 1008

§ 1 — *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.*

§ 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

can. 1009

— *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

can. 1010

§ 1 — *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2 — *Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium.*

can. 1014

§ 1 — *Matrimonium inter baptizatos validum dicitur ratum, si non est consummatum; ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem*

*actum per se aptum ad proles generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro.*

[...]

can. 1054

— *Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem.*

can. 1055

§ 1 — *Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2 — *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad ea quae communionem essentialiter constituunt, aut ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.*

## KPK 1983

can. 1055

§ 1 — *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.*

§ 2 — *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

can. 1056

— *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem.*

can. 1057

§ 1 — *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus, qui nulla humana potestate suppleri valet.*

§ 2 — *Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium.*

can. 1061

§ 1 — *Matrimonium inter baptizatos validum dicitur ratum tantum, si non est consummatum; ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem actum per se aptum ad proles generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro.*

[...]

can. 1099

— *Error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem.*

can. 1101

§ 1 — *Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis.*

§ 2 — *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentialia aliquod elementum, vel essentialia aliquam proprietatem, invalide contrahit.*

# Bibliografia

## Źródła

### 1. Źródła prawa i dokumenty

*Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale.* Romae 1909—.

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.* Vol. 1—4. Typis Polyglottis Vaticanis 1970—1980.

Augustinus Aurelius S.: *De bono coniugalii*. PL 40, 371—396. (To samo — CSEL 41, 187—231).

*Carta del Diritto della Famiglia* [22 X 1983]. ComCan 1983, s. 140—152.

*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus.* Città del Vaticano 1990.

*Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus.* Typis Polyglottis Vaticanis 1983. *Kodeks Prawa Kanonicznego.* Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984.

*Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus.* Romae 1918.

Commissio Theologica Internationalis: *Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus.* In: Z. Grocholewski: *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem.* Vol. 2. Romae 1980, s. 22—32. (To samo — Gr 1978, s. 453—464).

Concilium Tridentinum: Sessio VII. 3 III 1547. *Decretum de sacramentis.* DS 1600—1630; Sessio XXIV. 11 XI 1563. A) *Doctrina de sacramento matrimonii.* B) *Canones super reformatione circa matrimonium: Decr. „Tametsi”.* DS 1797—1816.

Congregatio pro Doctrina Fidei: *Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda „Donum vitae”* [22 II 1987]. AAS 1988, s. 70—102.

Congregatio pro Sacramentis: *Litterae Circulares De Processu super matrimonio rato et non consummato* [20 XII 1986]. ComCan 1988, s. 78—84.



- Corpus Iuris Canonici*. Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Pars 1: *Decretum Magistri Gratiani*. Lipsiae 1879 (Graz 1959); Pars 2: *Decretalium collectiones: „Decretales Gregorii P. IX”, „Liber Sextus Decretalium Bonifacii P. VIII”, „Clementis P. V Constitutiones”, „Extravagantes tum vlgnti Ioannis P. XXII”, tum communes*. Lipsiae 1881 (Graz 1959).
- Giovanni Paolo II: *Discorso del Santo Padre ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia* (31 maggio 2001). „Anthropotes” 2001, s. 185–188.
- Ioannes Paulus II: *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos*. ComCan 1982, s. 15–20.
- Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. ComCan 1997, s. 13–16.
- Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. ComCan 1999, s. 5–10.
- Ioannes Paulus II: *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*. ComCan 2000, s. 3–8.
- Ioannes Paulus II: *Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana. (Il vostro lavoro è giuditario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)*. ComCan 1986, s. 26–30.
- Jan Paweł II: *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (22 XI 1981). AAS 1982, s. 81–191.
- Jan Paweł II: *Encyklika „Dominum et vivificantem”* (18 V 1986). AAS 1986, s. 809–900.
- Jan Paweł II: *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17 IV 2003). AAS 2003, s. 433–475.
- Jan Paweł II: *Encyklika „Evangelium vitae”* (25 III 1995). AAS 1995, s. 401–522.
- Jan Paweł II: *Encyklika „Fides et ratio”* (14 IX 1998). AAS 1999, s. 5–88.
- Jan Paweł II: *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 III 1979). AAS 1979, s. 257–324.
- Jan Paweł II: *Eucharystia a rodzina chrześcijańska. Orędzie Ojca Świętego do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nalrobi* (15 VIII 1984). OsRomPol 1984, nr 8, s. 6.
- Jan Paweł II: *Gdybyś znała dar Boży. Przemówienie do członków ruchu Equipes Notre-Dame*. OsRomPol 1982, nr 10, s. 21–22.
- Jan Paweł II: *Konstytucja apostolska „Sacrae disciplinae leges”* (25 I 1983). AAS 1983, pars 2, s. VII–XII. Tekst łacińsko-polski — *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984, s. 6–17.
- Jan Paweł II: *List apostolski „Mulieris dignitatem”* (15 VIII 1988). AAS 1988, s. 1653–1729.
- Jan Paweł II: *List do rodzin „Gratissimam sane”* (2 II 1994). AAS 1994, s. 868–925.
- Jan Paweł II: *Matrójnstwo i rodzina sę nirozzerwalne. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2001, nr 4, s. 33–35.
- Jan Paweł II: *Męczyznę i niewlastę stworzył Ieh. T. 1: Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii cięła*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.
- Jan Paweł II: *Męczyznę i niewlastę stworzył Ieh. T. 2: Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii cięła*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.
- Jan Paweł II: *Męczyznę i niewlastę stworzył Ieh. T. 3: Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii cięła*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.

- Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 4: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998.
- Jan Paweł II: *Miłość małżeńska. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej*. OsRomPol 1999, nr 5–6, s. 50–52.
- Jan Paweł II: *Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa. Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2004, nr 4, s. 34–36.
- Jan Paweł II: *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego. Przemówienie do członków Trybunały Roty Rzymskiej*. OsRomPol 2003, nr 4, s. 47–49.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994.
- Leo XIII: *Litterae encyclicae „Arcanum divinae sapientiae”* [10 II 1880]. ASS 1894, s. 384–402. (To samo — CIC Fontes. Vol. 3, n. 580, s. 153–167; DS 3142–3146).
- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Katowice 1974.
- Paulus VI: *Allocutio ad Praelatos Auditores, Advocatos et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Padre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos*. ComCan 1976, s. 3–7.
- Piśmo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Poznań–Warszawa 1990.
- Pius IX: *Syllabus errorum* [8 XII 1864]. ASS 1867, s. 168–176. (To samo — CIC Fontes. Vol. 2, n. 543, s. 1000–1009; DS 2901–2980).
- Pius XI: *Litterae encyclicae „Casti connubii”* [31 XII 1930]. AAS 1930, s. 539–592.
- Pius XII: *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque officiales et administratores Tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem Tribunalis Advocatos et Procuratores* [3 X 1941]. AAS 1941, s. 421–426.
- Pius XII: *Allocutio. Iis quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae Inter Ostetrices. Romae habito* [29 X 1951]. AAS 1951, s. 835–854.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando: *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*. Typis Polyglottis Vaticanis 1989.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Congregatio Plenaria celebrata diebus 24–27 mai 1977*. Typis Polyglottis Vaticanis 1977.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em-itis atque exc-itis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a secretariis et consultoribus datis*. Typis Polyglottis Vaticanis 1981. (To samo — ComCan 1982, s. 116–230; ComCan 1983, s. 57–109, 170–253; ComCan 1984, s. 27–99).
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum ultae consecratae cognitum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1980.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur*. Typis Polyglottis Vaticanis 1975.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus prior* [1969]. Typis Polyglottis Vaticanis 1971. Tekst łacińsko-polski — PPK. T. 3/3, s. 98–170.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: *Schema novissimum, post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superio-*

- rum Institutorum vitae consecratae cognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum. Typis Polyglottis Vaticanis 1982.*
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis: *Congregatio Plenaria diebus 20–29 octobris 1981 habita. Typis Polyglottis Vaticanis 1991.*
- Sixtus V: *Ep. „Cum frequenter”* [27 VI 1587]. CIC Fontes. Vol. 1, n. 161, s. 298–299.
- Sobór Watykański II: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Paris 1967; Tekst polski. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002.*
- Suprema Sacra Congregatio S. Officii: *Decretum de finibus matrimonii. AAS 1944, s. 103.*
- Thomas de Aquino S.: *Opera omnia. Eds. S.E. Frettté, P. Maré. Vol. 1–34. Paris 1871–1880.*
- Thomas de Aquino S.: *Summa theologica. Vol. 1–6. Taurinii 1886.*

## 2. Orzecznictwo Roty Rzymskiej

### Wyroki

- Dec. z 8 III 1933 r. c. Jullien. RRD 1933, s. 121–133.
- Dec. z 5 VIII 1949 r. c. Staffa. RRD 1949, s. 468–472.
- Dec. z 18 II 1959 r. c. Doheny. RRD 1959, s. 59–65.
- Dec. z 30 X 1963 r. c. De Jorio. RRD 1963, s. 716–725.
- Dec. z 8 XI 1963 r. c. Anné. RRD 1963, s. 753–769.
- Dec. z 19 II 1965 r. c. Lefebvre. RRD 1965, s. 175–182.
- Dec. z 25 II 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 174–192.
- Dec. z 25 II 1969 r. c. Rogers. RRD 1969, s. 193–197.
- Dec. z 22 VII 1969 r. c. Anné. RRD 1969, s. 863–872.
- Dec. z 20 XI 1969 r. c. Masala. RRD 1969, s. 1032–1040.
- Dec. z 30 X 1970 r. c. Fagiolo. RRD 1970, s. 978–990.
- Dec. z 28 IV 1971 r. c. De Jorio. RRD 1971, s. 342–350.
- Dec. z 2 VI 1971 r. c. Palazzini. RRD 1971, s. 467–479.
- Dec. z 17 V 1972 r. c. De Jorio. RRD 1972, s. 310–319.
- Dec. z 5 IV 1973 r. c. Serrano. RRD 1973, s. 322–343.
- Dec. z 30 IV 1974 r. c. Serrano. RRD 1974, s. 304–321.
- Dec. z 23 IV 1975 r. c. De Jorio. RRD 1975, s. 351–358.
- Dec. z 4 XII 1975 r. c. Anné. RRD 1975, s. 685–706.
- Dec. z 31 I 1976 r. c. Lefebvre. RRD 1976, s. 38–45.
- Dec. z 21 V 1976 r. c. Serrano. RRD 1976, s. 208–217.
- Dec. z 4 III 1977 r. c. Serrano. RRD 1977, s. 78–88.
- Dec. z 26 IV 1977 r. c. Anné. RRD 1977, s. 212–227.
- Dec. z 15 VII 1977 r. c. Pinto. RRD 1977, s. 397–409.
- Dec. z 18 XI 1977 r. c. Serrano. RRD 1977, s. 457–467.
- Dec. z 19 V 1978 r. c. Serrano. RRD 1978, s. 319–329.
- Dec. z 31 III 1979 r. c. Serrano. RRD 1979, s. 148–157.
- Dec. z 18 I 1980 r. c. Serrano. RRD 1980, s. 42–46.
- Dec. z 9 V 1980 r. c. Serrano. RRD 1980, s. 333–356.
- Dec. z 25 VII 1980 r. c. Serrano. RRD 1980, s. 529–536.

- Dec. z 28 VII 1981 r. c. Serrano. RRD 1981, s. 413–436.  
Dec. z 23 X 1981 r. c. Serrano. RRD 1981, s. 498–515.  
Dec. z 12 II 1982 r. c. Pinto. RRD 1982, s. 63–73.  
Dec. z 22 IV 1982 r. c. Egan. RRD 1982, s. 216–230.  
Dec. z 29 IV 1982 r. c. Stankiewicz. RRD 1982, s. 245–254.  
Dec. z 12 XI 1982 r. c. Serrano. RRD 1982, s. 521–528.  
Dec. z 27 I 1984 r. c. Serrano. RRD 1984, s. 53–69.  
Dec. z 19 VI 1984 r. c. Di Felice. RRD 1984, s. 346–356.  
Dec. z 19 VII 1984 r. c. Egan. RRD 1984, s. 469–476.  
Dec. z 14 XII 1984 r. c. Pinto. ME 1988, s. 445–454.  
Dec. z 18 IV 1986 r. c. Serrano. RRD 1986, s. 287–298.  
Dec. z 30 V 1986 r. c. Pinto. ME 1986, s. 389–395.  
Dec. z 17 VI 1986 r. c. Giannecchini. RRD 1986, s. 378–390.  
Dec. z 31 X 1986 r. c. Pompedda. RRD 1986, s. 569–588.  
Dec. z 6 V 1987 r. c. Serrano. RRD 1987, s. 268–284.  
Dec. z 23 VI 1987 r. c. Burke. RRD 1987, s. 393–397.  
Dec. z 29 X 1987 r. c. Serrano. RRD 1987, s. 590–596.  
Dec. z 29 X 1987 r. c. Stankiewicz. RRD 1987, s. 597–605.  
Dec. z 15 II 1988 r. c. Boccafola. RRD 1988, s. 87–92.  
Dec. z 26 II 1988 r. c. Bruno. RRD 1988, s. 166–171.  
Dec. z 24 III 1988 r. c. Stankiewicz. RRD 1988, s. 184–192.  
Dec. z 19 V 1988 r. c. Stankiewicz. RRD 1988, s. 323–334.  
Dec. z 14 VI 1988 r. c. Giannecchini. RRD 1988, s. 388–399.  
Dec. z 6 XII 1988 r. c. Serrano. RRD 1988, s. 718–734.  
Dec. z 16 XII 1988 r. c. Bruno. RRD 1988, s. 745–754.  
Dec. z 20 IV 1989 r. c. Stankiewicz. RRD 1989, s. 280–293.  
Dec. z 17 V 1989 r. c. Civili. RRD 1989, s. 356–363.  
Dec. z 26 III 1990 r. c. Stankiewicz. RRD 1990, s. 223–238.  
Dec. z 30 V 1990 r. c. Corso. RRD 1990, s. 395–430.  
Dec. z 1 VI 1990 r. c. Serrano. RRD 1990, s. 431–445.  
Dec. z 1 II 1991 r. c. Bruno. RRD 1991, s. 66–75.  
Dec. z 25 IV 1991 r. c. Stankiewicz. RRD 1991, s. 280–290.  
Dec. z 23 X 1991 r. c. Funghini. RRD 1991, s. 599–621.  
Dec. z 23 X 1991 r. c. Pompedda. RRD 1991, s. 564–567.  
Dec. z 13 XII 1991 r. c. Serrano. RRD 1991, s. 756–787.  
Dec. z 28 IV 1992 r. c. Colagiovanni. RRD 1992, s. 194–202.  
Dec. z 11 VI 1992 r. c. Boccafola. RRD 1992, s. 344–348.  
Dec. z 26 XI 1992 r. c. Burke. RRD 1992, s. 577–587.  
Dec. z 26 XI 1993 r. c. Huber. RRD 1993, s. 723–736.  
Dec. z 1 XII 1993 r. c. Boccafola. RRD 1993, s. 737–745.  
Dec. z 20 I 1994 r. c. Colagiovanni. RRD 1994, s. 21–28.  
Dec. z 15 VI 1994 r. c. De Lanversin. RRD 1994, s. 313–323.  
Dec. z 27 VII 1994 r. c. Defilippi. RRD 1994, s. 411–435.  
Dec. z 15 XII 1994 r. c. Burke. RRD 1994, s. 718–725.  
Dec. z 18 V 1995 r. c. Burke. RRD 1995, s. 292–303.  
Dec. z 24 V 1995 r. c. Funghini. RRD 1995, s. 311–337.  
Dec. z 19 X 1995 r. c. Burke. RRD 1995, s. 557–566.  
Dec. z 1 XII 1995 r. c. Defilippi. RRD 1995, s. 641–665.  
Dec. z 18 XII 1995 r. c. Civili. RRD 1995, s. 694–705.  
Dec. z 20 XII 1995 r. c. Huber. RRD 1995, s. 747–757.

- Dec. z 22 II 1996 r. c. Stankiewicz. RRD 1996, s. 116–140.  
 Dec. z 22 III 1996 r. c. Serrano. RRD 1996, s. 309–314.  
 Dec. z 30 V 1996 r. c. Ragni. RRD 1996, s. 407–423.  
 Dec. z 18 XII 1996 r. c. Giannecchini. RRD 1996, s. 856–871.  
 Dec. z 11 IV 1997 r. c. Serrano. RRD 1997, s. 265–278.  
 Dec. z 16 IV 1997 r. c. Faltin. RRD 1997, s. 303–311.  
 Dec. z 15 V 1997 r. c. De Lanversin. RRD 1997, s. 385–396.  
 Dec. z 14 VII 1997 r. c. Pompedda. RRD 1997, s. 569–580.  
 Dec. z 14 XI 1997 r. c. Serrano. RRD 1997, s. 804–810.  
 Dec. z 26 III 1998 r. c. Burke. RRD 1998, s. 259–281.  
 Dec. z 27 XI 1998 r. c. Gaberletti. RRD 1998, s. 808–823.

### Dekrety

- Decr. z 21 VI 1985 r. c. Serrano. DrE 1985, No 2, s. 389–395.  
 Decr. z 24 II 1989 r. c. Bruno. DrE 1989, No 2, s. 14–21.

### Literatura

- Abate A.: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*. Roma–Brescia 1985.  
 Adnès P.: *Le mariage – mystère chrétien. Théologie Sacramentaire*. Tournai 1963<sup>2</sup>.  
 Alfs R.: *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung*. Würzburg 1993.  
 Ardito S.: *Il matrimonio*. In: *Il diritto nel mistero della Chiesa*. (Quaderni di Apollinaris. Vol. 3). Roma 1980, s. 192–368.  
 Ardito S.: *La normativa sul matrimonio: spirito conciliare e precipe novità*. In: *La normativa del nuovo Codice*. Ed. E. Cappellini. Brescia 1983, s. 223–233.  
 Aymans W.: *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. AKKR 1978, s. 424–446.  
 Aymans W.: *Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Erwägungen zu einer Reform des kirchenrechtlichen Grundverständnisses von der christlichen Ehe*. ThJ 1981, s. 184–197.  
 Aymans W.: *Die sakramentale Ehe – Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*. REDC 1990, s. 611–638.  
 Aymans W.: *Die Sakramentalität christlicher Ehe im ekklesiologisch-kanonistischen Sicht*. TThZ 1974, s. 321–338.  
 Aznar Gil F.R.: *El nuevo Derecho Matrimonial Canónico*. Salamanca 1983.  
 Bajda J.: „Chrystus odwołuje się do serca”. Wokół problemu interloryzacji. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 2: *Chrystus odwołuje się do „serca”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 147–170.  
 Bajda J.: *Etos sakramentu małżeństwa*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 4: *Sakrament*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 231–248.

- Bajda J.: *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 185–202.
- Baldanza G.: *Il matrimonio come Sacramento permanente*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 81–102.
- Bañares J.: *Comentario al c. 1055*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 3/2. Pamplona 2002<sup>3</sup>, s. 1042–1048.
- Bañares J.: *Comentario al c. 1057*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 3/2. Pamplona 2002<sup>3</sup>, s. 1059–1066.
- Bañares J.: *El matrimonio: en torno a la esencia, propiedades, bienes y fines*. IusCan 1994, s. 441–458.
- Baudot D.: *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage. La discussion après le Concile Vatican II*. Roma 1987.
- Baumann U.: *Die Ehe – ein Sakrament?* Zürich 1988.
- Baumann U.: *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*. Freiburg–Basel–Wien 1970.
- Beck-Gernsheim E.: *Das halblierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*. Frankfurt am Main 1980.
- Beck-Gernsheim E.: *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*. München 1988.
- Beck-Gernsheim E.: *Von der Pille zum Retortenbaby: neue Handlungsmöglichkeiten, neue Handlungszwänge im Bereich des generativen Verhaltens*. In: *Die „postmoderne“ Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Hrsg. K. Lüscher, F. Schultheis, M. Wehrspäun. Konstanz 1990, s. 201–215.
- Bernal L.G.: *Genesis de la doctrina sobre el amor conyugal de la Constitución „Gaudium et spes”*. EThL 1975, s. 49–81.
- Bernárdez Cantón A.: *Compendio de Derecho matrimonial canónico*. Madrid 1991<sup>7</sup>.
- Bernárdez Cantón A.: *Simulación parcial por exclusión de la prole*. In: *Simulación matrimonial en el Derecho canónico*. Ed. J.I. Bañares. Pamplona 1994, s. 192–198.
- Bernhard J.: *A propos de l'hypothèse concernant la notion „consumation existentielle” du mariage*. RDC 1970, s. 184–192.
- Bernhard J.: *Couple et communauté ecclésiale*. RDC 1981, s. 95–106.
- Bernhard J.: *Grundlagen des kirchlichen Eherechts*. In: *Beginn und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht*. Hrsg. R. Puza, A.P. Kuster-mann. Heidelberg 1994, s. 1–7.
- Bernhard J.: *Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui: état de la question*. „L'Année canonique” 1971, s. 59–82.
- Bernhard J.: *Réflexion critique sur l'incapacité morale. Incapacité ou non consommation existentielle du mariage?* RDC 1975, s. 274–286.
- Bernhard J. (Rez.): K. Lüdicke: *Familienplanung und Ehemille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983. RDC 1985, s. 308–309.
- Bersini F.: *Amore coniugale e vincolo del matrimonio nel pensiero di Paolo VI*. „Pa-lestra del clero” 1976, s. 1181–1189.
- Bersini F.: *La dibattuta questione del „verum semen”*. ME 1976, s. 256–278.

- Bersini F.: *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*. Torino 1994<sup>4</sup>.
- Bersini F.: *In margine al decreto circa l'impotenza che dirime il matrimonio*. ME 1979, s. 338—351.
- Bersini F.: *Proposta per una nuova formulazione del can. 1086, § 2 alla luce dei più recenti documenti ecclesastici*. ME 1978, s. 421—446.
- Bersini F.: *Validità del matrimonio e impotenza maschile. In un recente decreto della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*. CivCat 1977, No 4, s. 234—247.
- Bertolini G.: *Fede, intenzione sacramentale e dimensione naturale del matrimonio. A proposito dell'Allocuzione di Giovanni Paolo II alla Rota Romana per l'Anno Giudiziario 2001*. DrE 2001, s. 1405—1447.
- Bertolino R.: *Gli elementi costitutivi del „bonum coniugum”: stato della questione*. ME 1995, s. 557—586.
- Bertolino R.: *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano*. Torino 1995.
- Bianchi P.: *La esclusione degli elementi e delle proprietà essenziali del matrimonio*. In: *X Congreso Internacional de Derecho Canónico. El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*. Ed. P.J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J.I. Bañares, J. Miras. Pamplona 2000, s. 1177—1217.
- Bianchi P.: *L'esclusione della prole nella giurisprudenza della Rota Romana dal C.I.C. 1983*. In: *Prole e matrimonio canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62]. Città del Vaticano 2003, s. 99—152.
- Bianchi P.: *L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*. IusEcc 2002, s. 655—676.
- Boccafola K.: *El error acerca de la dignidad sacramental del matrimonio: límites de su objeto y prueba*. IusCan 1995, s. 143—164.
- Böckenförde E.W.: *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*. In: *Naturrecht in der Kritik*. Hrsg. F. Böckle, E.W. Böckenförde. Mainz 1973, s. 96—125.
- Böckle F.: *Fundamentalmoral*. München 1977.
- Boni G.: *L'esclusione della prole e l'AIDS*. In: *Prole e matrimonio canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30/ Studi Giuridici. Vol. 62]. Città del Vaticano 2003, s. 179—259.
- Bonnet L.: *La communauté de vie conjugale en droit canonique*. RDC 1987, s. 32—89.
- Bonnet L.: *L'influence du Cardinal Gasparri sur la conception du mariage du code de droit canonique de 1917*. „L'Année canonique” 1992, s. 181—197.
- Bonnet P.A.: *Comunione di vita, „ordinatio ad bonum coniugum” e „honor matrimonii”*. DrE 1982, No 2, s. 522—558.
- Bonnet P.A.: *Il consenso matrimoniale. In: Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. [Il codice del Vaticano. Vol. 6]. Bologna 1991<sup>2</sup>, s. 159—221.
- Bonnet P.A.: *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale*. (1): *Il momento costitutivo del matrimonio*. Padova 1976.
- Bonnet P.A.: *L'essenza del matrimonio e il „bonum coniugum”*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico*. [Studi Giuridici. Vol. 40]. Città del Vaticano 1996, s. 89—135.
- Bonnet P.A.: *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055—1056)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 27 / Studi Giuridici. Vol. 56]. Città del Vaticano 2002, s. 95—154.
- Bonnet P.A.: *De habitudine inter amorem coniugalem et matrimonium ratione habitata ad structuram internam et externam eiusdem instituti matrimonialis*. EIC 1974, s. 60—107.

- Bonnet P.A.: *L'incapacità relativa agli oneri matrimoniali (can. 1095, 3° clc) (con particolare riferimento alla giurisprudenza rotale c. Pinto)*. In: *L'incapacitas (can. 1095) nelle „sententiae selectae coram Pinto"*. Ed. P.A. Bonnet, G. Gullo. (Studi Giuridici. Vol. 15). Città del Vaticano 1988, s. 31–44.
- Bonnet P.A.: *L'incapacità relativa agli oneri matrimoniali quale incapacità personale ad attuare le proprietà essenziali*. DrE 1993, No 2, s. 313–342.
- Bonnet P.A.: *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*. Milano 1985.
- Bonnet P.A.: *Nel segno dell'uomo: diritto e scienza nell'economia del matrimonio canonico*. „Quaderni dello Studio Rotale" 1990, s. 11–16.
- Bonnet P.A.: *L'„ordinatio ad bonum prolis" quale causa di nullità matrimoniale*. DrE 1984, No 2, s. 301–350.
- Bonnet P.A.: *Das Wesen der Ehe und das Bonum Coniugum – eine Perspektive*. DPM 1999, s. 27–37.
- Bruns B.: *Das „Ius in corpus" als Vertragsobjekt der Ehe vor dem Hintergrund der kirchlichen Lehre von der verantwortungsbewußten Elternschaft. Zur Unterscheidung von „Ius radicale" und „Ius utile" im Eherecht*. ÖAKR 1977, s. 8–25.
- Bruns B.: *Die Vertragslehre im Eherecht des gegenwärtigen und künftigen CIC und ihre grundsätzliche Problematik*. ÖAKR 1978, s. 4–25.
- Burke G.: *Il „bonum coniugum" e il „bonum prolis": fini o proprietà del matrimonio*. Apol 1989, s. 559–570.
- Burke G.: *The Object of the Marital Self-Gift as Presented in Canon 1057, § 2*. SCan 1997, s. 403–421.
- Burke G.: *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*. Torino 1997.
- Burke G.: *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*. In: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*. (Studi Giuridici. Vol. 36). Città del Vaticano 1995, s. 139–156.
- Burke G.: *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni teologiche*. Apol 1993, s. 315–338.
- Burke G.: *Die Zwecke der Ehe: institutionelle oder personalistische Sicht?* ME 1995, s. 449–478.
- Buttiglione R.: *Myśl Karola Wojtyły*. Przekł. J. Merecki. Lublin 1996.
- Caffarra C.: *Familiaris consortio – Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e della famiglia*. „Anthropotes" 2001, s. 207–221.
- Caffarra C.: *Matrimonio e visione dell'uomo*. „Quaderni dello Studio Rotale" 1987, s. 29–40.
- Caffarra C.: *O całościowym, osobowym ujęciu małżeństwa chrześcijańskiego w najnowszej teologii katolickiej*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. T. 4: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 335–347.
- Caffarra C.: *La teologia del matrimonio con riferimento al C.I.C.* In: *Teologia e Diritto canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 9 / Studi Giuridici. Vol. 12). Città del Vaticano 1987, s. 153–163.
- Candelier G.: *Les apports originaux de Mgr José María Serrano Ruiz dans la jurisprudence rotale*. SCan 1996, s. 450–486.
- Candelier G.: *Le „bonum prolis": doctrine et évolution de la jurisprudence*. SCan 2000, s. 235–238.
- Candelier G.: *L'importance juridique de l'amour dans le mariage*. RDC 1988, s. 252–295.
- Candelier G.: *Sexualité et personnalité*. RDC 1989, s. 147–149.



- Cantelar F.: *El objeto del consentimiento matrimonial en la doctrina medieval*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 3. Salamanca 1978, s. 52–92.
- Cappello F.M.: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. Vol. 5: *De matrimonio*. Torino 1961<sup>7</sup>.
- Carreras J.: *L'antropologia e le norme di capacità per celebrare il matrimonio*. (*I precedenti remoti del canone 1095 CIC '83*). IusEcc 1992, s. 79–150.
- Carreras J.: *Il „bonum coniugum”, oggetto del consenso matrimoniale*. IusEcc 1994, s. 117–158.
- Carreras J.: *Commento al discorso di Giovanni Paolo II al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'apertura dell'anno giudiziario*. IusEcc 1997, s. 774–782.
- Carreras J.: *La noción jurídica de relación familiar*. In: *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento. Pamplona 1997, s. 433–443.
- Carreras J.: *La norma personalista y las cualidades de la persona*. IusEcc 1991, s. 589–623.
- Carrodegas Nieto G.: *La exclusión de la educación de la prole*. REDC 1997, s. 95–134.
- Casellati Alberti M.E.: *Indissolubilità e unità nell'Istituto naturale del matrimonio canonico*. Padova 1984.
- Casellati Alberti M.E.: *Il matrimonio, oggi*. DrE 1979, No 1, s. 136–154.
- Castañó J.F.: *De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 par. 2, scilicet „quoniam sit eo ipso sacramentum”*. PRMCL 1978, s. 269–281.
- Castañó J.F.: *Estne matrimonium contractus? (Quaestio disputata)*. PRMCL 1993, s. 431–476.
- Chiappetta L.: *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale*. Roma 1990.
- Christen E.: *Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*. In: „Theologische Berichte”. Hrsg. J. Pfammatter, F. Furger. Bd. 1. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 11–68.
- Chudy W.: *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 217–238.
- Colagiovanni E.: *Le „bonum coniugum” (c. 1055 § 1). Les antécédents philosophiques et ecclésiologico-sociologiques du personnalisme canonique*. ME 1995, s. 432–448.
- Colantonio R.: *La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al „bonum coniugum”*. Apol 1995, s. 91–139.
- Comotti G.: *„Ordnatio ad prolem” del matrimonio e scelta di non procreare: alcune riflessioni canonistiche in tema di procreazione responsabile*. In: *Matrimonio canonico e AIDS*. Ed. S. Gherro, G. Zuanazzi. Torino 1995, s. 91–115.
- Corecco E.: *Ekklesiologische Grundlagen des „Codex Iuris Canonici”*. „Concilium” 1986, s. 166–172.
- Corecco E.: *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*. AKKR 1983, s. 3–30.
- Corecco E.: *Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrags vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „Gratia perfecti, non destruit naturam”*. AKKR 1974, s. 379–442.
- Corecco E.: *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*. In: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Padova 1988, s. 105–130. (Tosano – „Communio” 1980, s. 96–122).

- Corecco E.: *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament*. In: „*Ius sacrum*“. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. A. Scheuermann, G. May. München—Paderborn—Wien 1969, s. 521—557.
- Corecco E.: *Quonam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?* PRMGL 1978, s. 11—34.
- Corecco E.: *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orlo Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 390—409. (To samo — *Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung*. AKKR 1979, s. 353—379).
- Grosby J.F.: *L'incomunicabilità della persona umana*. „*Anthropotes*“ 1993, s. 159—187.
- D'Agostino F.: *Verità, moralità, diritto: profili giuridici su matrimonio e famiglia*. „*Anthropotes*“ 1999, s. 375—392.
- D'Avack P.A.: *Il matrimonio canonico oggi*. DrE 1979, No 1, s. 8—27.
- D'Avack P.A.: *Per una riforma giuridica del matrimonio canonico*. DrE 1974, No 1, s. 3—20.
- D'Avack P.A.: *Il problema dell'impotenza nel matrimonio canonico*. RDC 1978, No 2—4, s. 123—129.
- D'Avack P.A.: *Sul recente Decreto della S. Congregazione per la Dottrina della Fede in tema d'impotenza maschile*. „*Rassegna di teologia*“ 1978, s. 43—48.
- D'Ostilio F.: *L'Opera di revisione del Codex Iuris Canonici della Chiesa Latina*. Apol 1982, s. 308—369.
- D'Ostilio F.: *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico (revisione — promulgazione — presentazione)*. Città del Vaticano 1983.
- Dalla Torre G.: *L'esclusione della prole e la fecondità assistita*. In: *Prole e matrimonio canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62]. Città del Vaticano 2003, s. 167—177.
- Dattrino L.: *Il matrimonio secondo Agostino*. Milano 1995.
- De la Hera A.: *La „Communitas coniugalitatis“ en la Constitución „Gaudium et spes“*. In: „*Ius sacrum*“. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. A. Scheuermann, G. May. München—Paderborn—Wien 1969, s. 509—520.
- De la Hera A.: *„Intentio contra bonum prolis“*. (Sugerencias para la reforma del canon 1086 del CIC). IusCan 1967, s. 211—234.
- De la Hera A.: *Relevancia jurídico canónica de la cohabitación conyugal*. Pamplona 1966.
- De Luca L.: *La Chiesa e la società coniugale*. DrE 1970, No 1, s. 257—277.
- De Luca L.: *L'esclusione del „bonum coniugum“*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22]. Città del Vaticano 1990, s. 125—137.
- De Luca L.: *The New Law on Marriage*. In: *Le nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V<sup>e</sup> Congrès International de Droit Canonique*. Ed. M. Thériault, J. Thorn. Vol. 2. Ottawa 1986, s. 827—851.
- De Maere J.G.: *Per una interpretazione più adeguata dell'esclusione della prole d'accordo con il criterio personalistico del matrimonio*. In: *Attuali problemi di interpretazione del Codice di Diritto Canonico. Atti del Simposio Internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico*. Ed. P.B. Esposito. Roma 1997, s. 201—221.
- De Naurois L.: *Le mariage des baptisés de l'Eglise Catholique qui n'ont pas la foi*. RDC 1980, s. 151—174.

- De Smet A.: *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*. Brugis 1927<sup>4</sup>.
- Delépine G.: „*Communio vitae et amoris coniugalit*”. *Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote 1969–1980*. RDC 1983, s. 52–80, 293–312.
- Delhaye Ph.: *La dottrina del matrimonio canonico nella formulazione della Commissione Teologica Internazionale*. ME 1980, s. 216–233.
- Delicado Baeza J.: *El matrimonio en el misterio de Cristo*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 81–102.
- Demel S.: *Die sakramentale Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz. Ein Beitrag zur Diskussion über die Trennbarekeit von Ehevertrag und Ehesakrament*. In: „*Communio in ecclesiae mysterio*”. *Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag*. Hrsg. K.-Th. Geringer, H. Schmitz. St. Ottilien 2001, s. 61–81.
- Demmer K.: *Ius Ecclesiae – Ius Gratiae. Anknüpfungen ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum*. PRMCL 1977, s. 5–46.
- Demmer K.: *Wprowadzenie do teologii moralnej*. Przekł. A. Baron. Kraków 1996.
- Dessai E.: *Auf dem Weg in die kinderlose Gesellschaft*. Reinbeck bei Hamburg 1979.
- Di Felice A.: *Il consenso matrimoniale nella recente giurisprudenza rotale e nello Schema proposto dalla Commissione Pontificia per la Revisione del Codice di Diritto Canonico*. ME 1980, s. 64–84.
- Dieni E.: „*Bonum coniugum*”, „*tripartitum bonum*” e tradizione „*juscorporalist*”. DrE 1996, No 1, s. 348–429.
- Doms H.: *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*. Mainz 1965.
- Doms H.: *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935.
- Donati P.: *La famiglia contemporanea e il pensiero sociale della Chiesa: fatti e norme*. „*Anthropotes*” 1987, s. 65–95.
- Donati P.: *La paternità nella società complessa: contraddizioni della modernità e nuove esigenze*. „*Anthropotes*” 1999, s. 145–161.
- Dzierżon G.: *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*. Warszawa 2002.
- Eder J.: *Der Begriff des „foedus matrimoniale” im Ehe recht des CIC*. (Dissertationen. Kanonistische Reihe. Hrsg. W. Aymans, K.-Th. Geringer, H. Schmitz. Bd. 3). St. Ottilien 1989.
- Erlebach G.: *Problem wymiaru antropologicznego i prawnego w rozumieniu zgody małżeńskiej*. „*Ius Matrimoniale*” 1999, s. 7–28.
- Errázuriz C.J.: *La capacità matrimoniale vista alla luce dell'essenza del matrimonio*. IusEcc 2002, s. 623–638.
- Errázuriz C.J.: *Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino*. In: *Matrimonio e Sacramento*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32]. Città del Vaticano 2004, s. 43–56.
- Errázuriz C.J.: *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Verso una Teoria Fondamentale del diritto canonico*. Milano 2000.
- Errázuriz C.J.: *Essenza del matrimonio e sistema giuridico matrimoniale*. Apol 2002, s. 597–609.
- Errázuriz C.J.: *El matrimonio como conjunción entre amor y derecho en una óptica realista y personalista*. „*Scripta theologica*” 1994, s. 1021–1038.

- Errázuriz C.J.: *La rilevanza canonica della sacramentalità del matrimonio e della sua dimensione familiare*. IusEcc 1995, s. 561–572.
- Errázuriz C.J.: *Verità del matrimonio indissolubile e giustizia*. IusEcc 2001, s. 577–590.
- Fagiolo V.: *Amore coniugale ed essenza del matrimonio*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 179–185.
- Fagiolo V.: *Il Codice del postconcilio*. Roma 1984.
- Fagiolo V.: *L'esclusione dello „jus ad conjugalem actum”, e l'esclusione dello „jus ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt”*. EIC 1987–1988, s. 85–95.
- Fagiolo V.: *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 57–102.
- Fagiolo V.: *La preparazione al matrimonio: Normativa canonica per una pastorale matrimoniale comunitaria*. ME 1994, s. 1–52.
- Fagiolo V.: *Le proprietà essenziali del matrimonio*. ME 1993, s. 145–178.
- Faltin D.: *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22). Città del Vaticano 1990, s. 57–94.
- Favale A.: *Fini del matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 173–210.
- Fedele P.: *Amor coniugalís e „Humanæ vitæ”*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 222–231.
- Fedele P.: *L'amore coniugale e la prole nel matrimonio canonico*. EIC 1976, s. 69–90.
- Fedele P.: *Ancora su la definizione del matrimonio in diritto canonico*. EIC 1977, s. 49–60.
- Fedele P.: *L'essenza del matrimonio e la sua esclusione*. In: *Studi sul matrimonio canonico*. Ed. P. Fedele. Roma 1982, s. 7–174.
- Fedele P.: *In tema di revisione del matrimonio in diritto canonico*. EIC 1974, s. 27–34.
- Fedele P.: *L'„ordinatio ad prolem” e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla Costituzione „Gaudium et spes” del Concilio Ecumenico Vaticano II*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 3–23.
- Fedele P.: *L'„ordinatio ad prolem” nel matrimonio canonico*. Milano 1962.
- Fedele P.: *Revisione del C.I.C. e consenso matrimoniale*. „L'Année canonique” 1973, s. 365–412.
- Fornés J.: *Derecho matrimonial canónico*. Madrid 1990.
- Franceschi H.: *Il „bonum prolis” nello stato di vita matrimoniale e le conseguenze canoniche in caso di separazione o di nullità matrimoniale*. In: *Prole e matrimonio canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62). Città del Vaticano 2003, s. 29–64.
- Franceschi H.: *Il contenuto del „bonum prolis” e del „bonum fidei” alla luce del fenomeno della procreazione artificiale*. IusEcc 1998, s. 241–252.
- Franceschi H.: *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotali dell'anno 1995*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2001, s. 81–112.

- Fuchs E.: *Desiderio e tenerezza: fonti e storia di un'etica cristiana della sessualità e del matrimonio*. Torino 1984.
- Fumagalli Carulli O.: *Amour conjugal et Indissolubilité dans le consentement au mariage canonique*. SCan 1982, s. 219–240.
- Fumagalli Carulli O.: *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua traduzione giuridica*. DrE 1979, No 1, s. 28–54.
- Fumagalli Carulli O.: *La disciplina del matrimonio e il magistero conciliare*. In: *La normativa del nuovo Codice*. Ed. E. Cappellini. Brescia 1983, s. 201–222.
- Fumagalli Carulli O.: *Essenza ed esistenza nell'amore coniugale: considerazioni canonistiche*. EIC 1980, s. 205–233.
- Fumagalli Carulli O.: *Innovazioni conciliari e matrimonio canonico (a proposito della evoluzione post-conciliare della giurisprudenza matrimoniale)*. DrE 1978, No 1, s. 331–425.
- Fumagalli Carulli O.: *Il matrimonio canonico dopo il Concilio. Capacità e consenso*. Milano 1978.
- Fumagalli Carulli O.: *Osservazioni su la definizione del matrimonio nello „Schema iuris recogniti de sacramentis”*. EIC 1977, s. 227–233.
- Fumagalli Carulli O.: *Rilevanza dell'amore nel patto coniugale*. In: *La legge per l'uomo: una Chiesa al servizio*. Ed. E. Cappellini. Roma 1979, s. 277–299.
- Fungini R.: *L'esclusione del bonum fidei*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61]. Città del Vaticano 2003, s. 279–285. (To samo — *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22]. Città del Vaticano 1990, s. 139–147).
- Galeotti F.: *Amore ed amicizia coniugali secondo S. Tommaso d'Aquino*. „Doctor communis” 1972, s. 39–59, 128–163.
- García de Haro R.: *Matrimonio & familia nel documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*. Milano 1989.
- García Faílde J.J.: *El bien de los cónyuges*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 11. Salamanca 1994, s. 139–162.
- García Faílde J.J.: *Incidenia de las técnicas de reproducción artificial asistada en la exclusión de la prole y de la fidelidad*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 12. Salamanca 1996, s. 267–283.
- García Faílde J.J.: *Observationes novae circa matrimonium canonicum simulatum et coactum*. PRMCL 1986, s. 171–220.
- Gasi Aixendri M.: *Essenza del matrimonio cristiano e rifiuto della dignità sacramentale. Riflessioni alla luce del recente discorso del Papa alla Rota*. IusEcc 2001, s. 122–145.
- Gasparri P.: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Vaticano 1932.
- Gaudemet J.: *La définition romano-canonique du mariage*. In: „Speculum iuris et ecclesiarum”. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag. Hrsg. H. Lentze, I. Gampl. Wien 1967, s. 107–114.
- Gaudemet J.: *Le mariage en Occident*. Paris 1987.
- Gerosa L.: *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*. Przekł. K. Kubis, A. Porębski. Kraków 2003.
- Gherro S.: *Considerazioni canonistiche in tema di fecondazione artificiale*. „Il diritto di famiglia e delle persone” 1987, s. 1199–1217.
- Gherro S.: *Il matrimonio del „cristiano senza fede”*. DrE 1981, No 2, s. 510–521.

- Gherro S.: *Sulla sacramentalità del matrimonio („in fieri” e „in facto”)*. IusEcc 1995, s. 573–578.
- Ghirlanda G.: *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto Ecclesiale*. CivCat 1977, No 2, s. 454–471.
- Giacchi O.: *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milano 1968<sup>3</sup>.
- Giacchi O.: *La definizione del matrimonio nella riforma del diritto matrimoniale canonico*. EIC 1977, s. 218–226.
- Giacchi O.: *L'esclusione del „matrimonium ipsum”. L'esclusione dello „ius ad vitae communionem”*. In: *La simulazione nel matrimonio*. (Quaderni romani di diritto canonico. Ed. P. Fedele. Vol. 1). Roma 1977, s. 4–24.
- Giacchi O.: *Significato e valore delle nuove norme dello „Schema juris recogniti de matrimonio”*. EIC 1979, s. 109–123.
- Gil Hellín F.: *El bien del matrimonio y la comunión conyugal*. „Anthropotes” 1992, s. 231–238.
- Gil Hellín F.: *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la „Gaudium et spes”*. „Anales valentinos” 1980, s. 1–35.
- Gil Hellín F.: *El matrimonio: amor e institución*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tajero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 231–244.
- Giombarco G.: *Il concetto di interpersonalità coniugale nella Giurisprudenza rotale*. Apol 1997, s. 105–139.
- Girotti G.: *Fede e matrimonio-sacramento*. ME 1980, s. 234–253.
- Gnilka J.: *Der Epheserbrief*. Freiburg–Basel–Wien 1990<sup>4</sup>.
- González Cámara P.: *Fundamentos jurídicos de las decisiones sobre la exclusión de la sacramentalidad del matrimonio en la jurisprudencia reciente*. REDC 1999, s. 9–70.
- Goti Ordeñana J.: *Anotaciones a las exclusiones de algún elemento esencial del matrimonio*. In: *Le nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V<sup>e</sup> Congrès International de Droit Canonique*. Ed. M. Thériault, J. Thorn. Vol. 2. Ottawa 1986, s. 1003–1017.
- Goti Ordeñana J.: *Observaciones al nuevo canon 1055 § 1*. REDC 1984, s. 283–332.
- Góralski W.: *Kodyfikacja prawa w Kościele Łacińskim po Soborze Watykańskim II*. Płock 1983.
- Góralski W.: *Przedmiot kanonicznej zgody małżeńskiej*. ŚSHT 2001 (tom specjalny, dedykowany ks. prof. dr. hab. Remigiuszowi Sobańskiemu), s. 173–183.
- Góralski W.: *Wartość prawny małżeństwa i jego wymiar osobowy*. *Przemówienie papieża Jana Pawła II do Rady Rzymskiej 27 I 1997 r.* „Ius Matrimoniale” 1997, s. 95–100.
- Góralski W.: *Wykluczenie dobra potomstwa w nowszym orzecznictwie rotalnym*. „Ius Matrimoniale” 2004, s. 115–136.
- Góralski W.: *Znaczenie prawne zwrotu „bonum coniugum” w kan. 1055 § 1 kpk*. „Ius Matrimoniale” 2000, s. 43–62.
- Gramunt I.: *Reflections on Marriage as a Juridical and Interpersonal Relationship*. ME 2000, s. 601–624.
- Graziani E.: *La Chiesa e il matrimonio*. EIC 1970, s. 77–90.
- Graziani E.: *La cosiddetta esclusione dell'esercizio del diritto e l'interpretazione del can. 1086 par. 2*. DrE 1949, s. 159–169.
- Graziani E.: *La definizione dell'amore coniugale*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 201–202.

- Graziani E.: *L'esclusione dello „Ius ad conjugalem actum”. L'esclusione di una propretà essenziale del matrimonio*. In: *La simulazione nel matrimonio*. (Quaderni romani di diritto canonico. Ed. P. Fedele. Vol. 1). Roma 1977, s. 25–37.
- Graziani E.: *Essenza del matrimonio e definizione del consenso*. In: *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 8 / Studi Giuridici. Vol. 10). Città del Vaticano 1986, s. 25–33.
- Graziani E.: *Exclusio matrimonii substantiae*. EIC 1987–1988, s. 77–84.
- Graziani E.: *Ius ad prolem*. EIC 1951, s. 214–219.
- Graziani E.: *La revulsione del can. 1086 § 2 C.I.C.* EIC 1976, s. 166–176.
- Graziani E.: *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico*. Milano 1956.
- Green T.J.: *The Revised Schema „De Matrimonio”: Text and Reflections*. Jur 1980, s. 52–127.
- Grocholewski Z.: *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*. PRMCL 1978, s. 283–295.
- Grocholewski Z.: *De „communione vitae” in novo Schemate „De matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalibus*. PRMCL 1979, s. 439–480.
- Grocholewski Z.: *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali etusque probatione*. Neapoli 1973.
- Grocholewski Z.: *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61). Città del Vaticano 2003, s. 233–245. (To samo — *Error determinans voluntatem (can. 1099)*. (Studi Giuridici. Vol. 35). Città del Vaticano 1995, s. 7–21).
- Grocholewski Z.: *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*. ME 1996, s. 223–239.
- Grocholewski Z.: *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*. PK 1997, nr 1–2, s. 175–200.
- Gruber H.-G.: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung — Chance — Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1993.
- Gruber H.-G.: *Ehe ohne Familie — Familie ohne Ehe? Veränderungen im Zuordnungsverhältnis von Ehe und Familie*. ThG 1992, Heft 1, s. 27–44.
- Grygiel S.: *La filosofia della „communio personarum”*. „Anthropotes” 1999, s. 393–421.
- Grześkowiak J.: *Centralne idee teologii małżeństwa*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrński. Lublin 1985, s. 19–53.
- Grześkowiak J.: *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*. W: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Red. A.L. Szafrński. Lublin 1985, s. 55–98.
- Gullo G.: *Defectus usus rationis et discretionis iudicii (can. 1095, nn. 1–2 CIC)*. In: *L'incapacitas (can. 1095) nelle „sententiae selectae coram Pinto”*. Ed. P.A. Bonnet, G. Gullo. (Studi Giuridici. Vol. 15). Città del Vaticano 1988, s. 7–30.
- Gullo G.: *Guida ragionata alla giurisprudenza rotale in tema di rilevanza della dignità sacramentale del matrimonio*. In: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*. (Studi Giuridici. Vol. 36). Città del Vaticano 1995, s. 285–292.
- Gutierrez A.: *In „de muliere ex clisa animadversiones In opus recens editum” contra animadversiones*. PRMCL 1975, s. 661–667.

- Gutierrez A.: *Il matrimonio. Essenza — fine — amore coniugale. Con particolare riferimento alla donna recisa*. Napoli 1974<sup>2</sup>.
- Häring B.: *Pastorale Konstitution. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils*. In: LThK. Vat. II. Bd. 3, s. 423—446.
- Häring H.: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*. (Ökumenische Theologie. Bd. 3). Zürich 1979.
- Heinemann H.: *Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 27. Januar 1997 vor der Römischen Rota*. DPM 1997, s. 237—239.
- Heinemann H.: *Die sacramentale Würde der Ehe. Überlegungen zu einer bedenklichen Entwicklung*. AKKR 1986, s. 377—399.
- Herbst M.: *The Eucharistic Meaning of Marriage*. „Anthropotes” 1994, s. 161—176.
- Hervada J.: *Cuestiones varias sobre el matrimonio*. IusCan 1973, No 25, s. 10—90.
- Hervada J.: *Diálogos sobre el Amor y el Matrimonio*. Pamplona 1975<sup>2</sup>.
- Hervada J.: *Il diritto naturale nell'ordinamento canonico*. IusEcc 1989, s. 493—508.
- Hervada J.: *Escritos de Derecho Natural*. Pamplona 1993.
- Hervada J.: *Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial*. „Persona y Derecho” 1982, s. 161—166.
- Hervada J.: *Los fines del matrimonio. Su relevancia en la estructura jurídica matrimonial*. Pamplona 1960.
- Hervada J.: *La identidad del matrimonio*. „Persona y Derecho” 1981, s. 283—310.
- Hervada J.: *La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumaquero. Pamplona 1980, s. 259—272.
- Hervada J.: *Introduzione critica al diritto naturale*. Milano 1990.
- Hervada J.: *Libertad, naturaleza y compromiso en la sexualidad humana*. „Persona y Derecho” 1988, s. 99—119.
- Hervada J.: *Il matrimonio (cc. 1055—1062)*. In: *Codice di Diritto Canonico. Edizione bilingue commentata*. Ed. P. Lombardía, J.I. Arrieta, L. Castiglione. Vol. 2. Roma 1987, s. 749—753.
- Hervada J.: *Obligaciones esenciales del matrimonio*. IusCan 1991, s. 59—83.
- Hervada J.: *Reflexiones en torno al matrimonio a la luz del Derecho Natural*. „Persona y Derecho” 1974, s. 27—142.
- Hervada J.: *Selección sobre la esencia del matrimonio y el consentimiento matrimonial*. In: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orlo Giacchi*. Vol. 1. Milano 1984, s. 480—488.
- Hervada J.: *¿Qué es el matrimonio?* IusCan 1977, No 33, s. 17—32.
- Hervada J.: *Studi sull'essenza del matrimonio*. Milano 2000.
- Hervada J.: *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*. Pamplona 2000.
- Hervada J.: *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958—1991)*. Pamplona 1991.
- Hervada J., Lombardía P.: *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*. Vol. 3/1: *Derecho Matrimonial*. Pamplona 1973.
- Herzberg K.: *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung*. Frankfurt am Main 1999.
- Hollerbach A.: *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*. In: *Naturrecht in der Kritik*. Hrsg. F. Böckle, E.W. Böckenförde. Mainz 1973, s. 9—38.
- Huber J.: *Coniunctio, communio, consortium. Observationes ad terminologiam notionalis matrimonii*. PRMCL 1986, s. 393—408.



- Huizing P.: *Alternativentwurf für eine Revision des kanonischen Eherechts*. In: *Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf*. Hrsg. P. Huizing. Düsseldorf 1975, s. 83–104.
- Huizing P.: „*Bonum proles*” ut elementum essentielle obiecti formalis consensus matrimonialis. Gr 1962, s. 657–722.
- Huizing P.: *La conception du mariage dans le code, le concile et le „Schema de Sacramentis”*. RDC 1977, s. 135–146.
- Huizing P.: *Magere Reformen auf mühsamen Wegen. Zum gegenwärtigen Stand der Revision des Kirchenrechts*. „Herder Korrespondenz” 1974, s. 628–637.
- Huizing P.: *Il matrimonio del battezzati*. In: *Fede e sacramento del matrimonio*. Torino 1976, s. 33–45.
- Hürth F.: *Defectus consensus in matrimoniis acatholicorum*. PRMGL 1948, s. 209–226.
- Jemolo A.G.: *Il matrimonio nel diritto canonico*. Milano 1941.
- Kaiser M.: *Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre*. ThGl 1989, s. 273–276.
- Kaiser M. (Rez.): K. Lüdcke: *Familienplanung und Ehwille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983. Theol-Rev 1983, s. 319–322.
- Kasper W.: *Die Kirche als universales Sakrament des Heiles*. In: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Festschrift für Karl Rahner*. Hrsg. E. Klingler, K. Wittstadt. Freiburg–Basel–Wien 1984, s. 221–239.
- Kasper W.: *Teologia del matrimonio cristiano*. Brescia 1985<sup>2</sup>.
- Kasper W.: *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977.
- Kaufmann F.-X.: *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*. In: *Das Naturrecht im Disput*. Hrsg. F. Böckle. Düsseldorf 1966, s. 15–60.
- Kaufmann F.-X.: *Familiäre Konflikte und gesellschaftliche Spannungsfelder*. In: *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*. Köln 1975, s. 167–188.
- Kaufmann F.-X.: *Familie und Modernität*. In: *Die „postmoderne” Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Hrsg. K. Lüscher, F. Schultheis, M. Wehrspau. Konstanz 1990, s. 391–415.
- Kaufmann F.-X.: *Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familiären Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen*. München 1990.
- Kaufmann F.-X.: *Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe – heute*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Bd. 7. Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 44–59.
- Krukowski J.: *Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym*. KiP 1984, s. 227–241.
- Kudasiewicz J.: *Chrześcijańskie małżeństwo „wielką tajemnicą” (Ef 5, 21–33)*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*. T. 4: *Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 175–197.
- Langa P.: *S. Agustín y el progreso de la teología del matrimonio. Análisis histórico-crítico de algunos puntos*. Roma 1979.
- Larrabe J.L.: *El matrimonio cristiano y la familia*. Madrid 1986.
- Leclerc G.: *Amore coniugale e sacramentalità del consenso matrimoniale*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 189–191.
- Leclerc G.: *De consensu matrimoniali sub aspectu theologico*. In: *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*. (Romae diebus 20–25 mai 1968 celebrati). Typis Polyglottis Vaticanis 1970, s. 481–502.

- Leclerc G.: *Il Matrimonio Sacramento come realtà costitutiva di un nuovo modo di essere nella Chiesa*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 65–79.
- Lefebvre Gh.: *La cessazione dell'amore durante il matrimonio costituisce una prova della nullità di un matrimonio secondo la giurisprudenza rotale?* In: *Amore e stabilità nel matrimonio*. Roma 1976, s. 121–132.
- Lefebvre Gh.: *L'évolution actuelle de la jurisprudence matrimoniale*. RDC 1974, s. 350–375.
- Lefebvre Gh.: *La questione del „verum semen”*. *Evoluzione della dottrina e della prassi*. ME 1977, s. 356–362.
- Lehmann K.: *Zur Sakramentalität der Ehe*. In: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*. Hrsg. F. Henrich, V. Eid. München 1972, s. 65–71.
- Lener S.: *Concezione personalistica e indissolubilità intrinseca del matrimonio*. CivCat 1970, s. 319–330.
- Lener S.: *Consensus, istituzione naturale ed amore nel matrimonio*. CivCat 1969, s. 549–562.
- Lener S.: *Il matrimonio: contratto o istituzione?* CivCat 1966, No 2, s. 518–529.
- Lener S.: *Matrimonio e amore coniugale nella „Gaudium et spes” e nella „Humanae vitae”*. CivCat 1969, s. 22–33.
- Lener S.: *L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 125–177.
- Leszczyński G.: *„Exclusio boni fidei” jako symulacja zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK)*. Łódź 2004.
- Lo Castro G.: *Il foedus matrimoniale come consortium totius vitae*. PRMCL 1993, s. 69–90.
- Lo Castro G.: *Tre studi sul matrimonio*. Milano 1992.
- Lohfink N.: *Der Begriff „Bund” in der biblischen Theologie*. ThPh 1991, s. 161–176.
- Lopez Aranda M.: *Los fundamentos de la incapacidad psicológica relativa como causa de nulidad matrimonial*. In: *„Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”*. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 10. Salamanca 1992, s. 313–349.
- Lopez Aranda M.: *La relación interpersonal, base del matrimonio*. In: *„Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”*. Vol. 7: *El „consortium totius vitae”*. Salamanca 1986, s. 189–238.
- Lüdecke N.: *Der Ausschluss des „bonum coniugum”*. *Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten*. DPM 1995, s. 117–192.
- Lüdecke N.: *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. Hrsg. H. Müller, R. Weigand. Bd. 7). Würzburg 1989.
- Lüdicke K.: *Ehenichtigkeit und Nachkommenschaft*. DPM 2001, Nr. 1, s. 243–264.
- Lüdicke K.: *Die Ehezwecke im nachkonziliaren Eherecht – Wunsch und Wirklichkeit*. DPM 1996, s. 39–58.
- Lüdicke K.: *Familienplanung und Ehevorteil. Der Ausschluss der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht*. Münster 1983.
- Lüdicke K.: *Helligungsamt: Ehe (c. 1055–1165)*. In: *Münsterlischer Kommentar zum CIC*. Hrsg. K. Lüdicke. Essen 1987.
- Lüdicke K.: *Kryteria rozróżnienia form wadliwej zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*. W: *Przymierze małżeńskie*. Red. W. Góralski, R. Sztuchmiller. Lublin 1993, s. 61–73.

- Lüdicke K.: *Künstliche Befruchtung und Ehegültigkeit. Anmerkungen zu einem nicht alltäglichen Fall*. ÖAKR 1995–1997, s. 155–165.
- Lüdicke K.: *Matrimonial Consent in Light of a Personalist Concept of Marriage: On the Council's New Way of Thinking about Marriage*. SCan 1999, s. 473–503.
- Lüdicke K.: „*Matrimonium ordinatum ad prolem*”. Ehe und Nachkommenschaft nach dem Recht des CIC/1983. RDC 1993, No 1, s. 99–117.
- Lüdicke K. (Rez.): C. Burke: *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica*. Torino 1997. DPM 1999, s. 264–270.
- Lüdicke K.: Zur Rechtsnatur des Ehevertrages. Eine Auseinandersetzung mit der Vorstellung von „*traditio et acceptatio iurium*” als Inhalt des ehelichen Konsensaustausches. AKKR 1976, s. 152–163.
- Lüscher K.: *Autorität in der Familie. „Bildung und Erziehung”* 1980, s. 57–69.
- Lüscher K.: *Wie wirkt das Fernsehen? Eine Zwischenbilanz der Forschung*. In: *Studienkreis für Presserecht und Pressefreiheit. Festschrift für Martin Löffler zum 75. Geburtstag*. München 1980, s. 233–251.
- Lüscher K., Böckle F.: *Familie*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Bd. 7. Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 87–145.
- Majer P.: *El error que determina la voluntad (can. 1099 del CIC de 1983)*. Pamplona 1997.
- Malcangi P.: *Tecniche di fecondazione artificiale e diritto matrimoniale canonico*. „Quaderni di diritto ecclesiale” 1998, s. 406–432.
- Mandel K.H.: *Psychologie und Therapie der Ehe im Spannungsfeld von Zeitgeist, Wissenschaft und Glauben*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Bd. 7. Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 60–75.
- Mantuan G.: *La definizione giuridica del matrimonio nel magistero conciliare*. In: *L'amore coniugale*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1). Città del Vaticano 1971, s. 192–200.
- Mantuan G.: „*Elementum amoris*” e nuevo modelo di matrimonio canonico. In: *Le nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V<sup>e</sup> Congrès International de Droit Canonique*. Ed. M. Thériault, J. Thorn. Vol. 2. Ottawa 1986, s. 989–1001.
- Mantuan G.: *La rilevanza del bonum coniugum nell'ordinamento civile*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico*. (Studi Giuridici. Vol. 40). Città del Vaticano 1996, s. 259–271.
- Manzanares J.: *Habitudin matrimonium baptisatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptisatorum estne necessario sacramentum?* PRMCL 1978, s. 35–71.
- Marengo G.: *Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio. Spunti di riflessione*. „Anthropotes” 1992, s. 27–39.
- Maritz H.: *Erwägungen zum aktuellen und virtuellen Ehewillen, insbesondere hinsichtlich der Sacramentalität der Ehe*. AKKR 1982, s. 395–409.
- Mattheeuws A.: *Les „dons” du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentale*. Bruxelles 1996.
- May G. (Rez.): J. Hervada, P. Lombardía: *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico*. Vol. 3/1: *Derecho Matrimonial*. AKKR 1975, s. 621–628.
- Mendonça A.: *Exclusion of the Sacramentality of Marriage: Recent Trends in Rotal Jurisprudence*. SCan 1997, s. 5–48.
- Mendonça A.: *Recent Trends in Rotal Jurisprudence*. SCan 1994, s. 167–230.

- Mendonça A.: *The Theological and Juridical Aspects of Marriage*. SCan 1988, s. 265–304.
- Merkelbach B.H.: *Summa theologie moralis*. Vol. 1–3. Brugis 1962.
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia della percezione*. Milano 1972<sup>2</sup>.
- Millás J.M.: *Il sacramento del matrimonio. Elementi fondamentali*. In: *Matrimonio e Sacramento*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32). Città del Vaticano 2004, s. 9–17.
- Millás J.M.: *Zubiri y los Sacramentos*. Gr 2001, s. 299–323.
- Mingardi M.: *L'esclusione della dignità sacramentale dal consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*. Roma 2001.
- Miralles A.: *Amor y matrimonio en la „Gaudium et spes“*. „Lateranum“ 1982, s. 295–354.
- Miralles A.: *Il battesimo e la sacramentalità del matrimonio*. „Anthropotes“ 1986, s. 165–182.
- Molano E.: *Contribución al estudio sobre la esencia del matrimonio*. Pamplona 1977.
- Molinski W.: *Theologie der Ehe in der Geschichte*. Aschaffenburg 1976.
- Moltmann J.: *Nuovo stile di vita*. Brescia 1979.
- Moneta P.: *Il bonum prolis e la sua esclusione*. In: *Prole e matrimonio canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62). Città del Vaticano 2003, s. 85–98.
- Moneta P.: *L'esclusione del sacramento e l'autonomia della fattispecie*. In: *Matrimonio e Sacramento*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32). Città del Vaticano 2004, s. 75–91.
- Moneta P.: *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*. Genova 1991<sup>2</sup>.
- Moneta P.: *Mentalità occidentale e diritto matrimoniale canonico*. DrE 2003, s. 126–145.
- Moneta P.: *Procreazione artificiale e diritto matrimoniale canonico*. „Il diritto di famiglia e delle persone“ 1987, s. 1303–1314.
- Moneta P.: *Lo scioglimento del vincolo coniugale*. In: *X Congreso Internacional de Derecho Canónico. El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*. Ed. P.J. Villadrich, J. Escrivá-Ivars, J.I. Bañares, J. Miras. Pamplona 2000, s. 1319–1348.
- Moneta P.: *La simulazione totale*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61). Città del Vaticano 2003, s. 247–259.
- Montagna E.: *Bonum coniugum: profili storici*. ME 1995, s. 399–431.
- Montagna E.: *Considerazioni in tema di „bonum coniugum“ nel diritto matrimoniale canonico*. DrE 1993, No 1, s. 663–703.
- Montagna E.: *In merito all'esclusione del „bonum coniugum“ come causa di nullità del matrimonio canonico*. DrE 1993, No 2, s. 55–76.
- Mörsdorf K.: *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*. Bd. 1–3. München–Paderborn–Wien 1964–1979<sup>11</sup>.
- Mörsdorf K.: *„Matrimonia mixta“*. Zur Neuordnung des Mischehenrechtes durch das Apostolische Schreiben „Matrimonia mixta“ Papst Paul's VI vom 31. März 1970. AKKR 1970, s. 349–404.
- Mostaza Rodríguez A.: *La simulación en el C.I.C. y en el Proyecto de Nuevo Código (PNC)*. REDC 1982, s. 469–506.
- Müller L.: *Das kanonische Recht zu Beginn des dritten Jahrtausendes*. AKKR 2001, s. 353–382.
- Müller L.: *Die „Münchener Schule“*. Charakteristika und wissenschaftliches Anliegen. AKKR 1997, s. 85–118.

- Musselli L.: „*Bonum coniugum*” e nullità del matrimonio canonico. „Il diritto di famiglia e delle persone” 1994, s. 1340–1346.
- Musselli L.: *L'esclusione del „bonum coniugum” come caso di simulazione parziale*. DrE 1995, No 2, s. 81–86.
- Mussinghoff H.: *Ausschluss der Erziehung als Ehenichtigkeitsgrund?* AKKR 1987, s. 63–94.
- Nagórny J.: *Matżeńskie przykłady miłości*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewolastą stworzył ich*. T. 4: Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 207–230.
- Nagy S.: *Karol Wątyła teolog*. W: W. Gramatowski, Z. Wilińska: *Karol Wątyła w świetle publikacji. Bibliografia*. Città del Vaticano 1980, s. 34–43.
- Navarrete U.: *Amor coniugalís et consensus matrimonialis*. PRMCL 1976, s. 619–632.
- Navarrete U.: *I beni del matrimonio: elementi e proprietà essenziali*. In: *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 8 / Studi Giuridici. Vol. 10]. Città del Vaticano 1986, s. 89–100.
- Navarrete U.: *Commentarium ad allocutionem Ioannis Pauli II ad praelatos et officiales Rotae Romanae, die 27 Ianuarii 1997 habitam*. PRMCL 1997, s. 368–385.
- Navarrete U.: *Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Cost. „Gaudium et spes”*. In: *L'amore coniugale*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 1]. Città del Vaticano 1971, s. 203–214.
- Navarrete U.: *Foedus coniugale, amor, sacramentum, attenda doctrina Concilii Vaticani II*. In: *De matrimonio coniectanea*. Roma 1970, s. 494–519.
- Navarrete U.: *Influsso del diritto romano sul diritto matrimoniale canonico*. Apol 1978, s. 641–660.
- Navarrete U.: *De iure ad vitae communionem: observationes ad novum schema canonis 1086 § 2*. PRMCL 1977, s. 249–270.
- Navarrete U.: *Matrimonio, contratto e sacramento*. In: *Il matrimonio sacramento nell'ordinamento canonico vigente*. [Studi Giuridici. Vol. 31]. Città del Vaticano 1993, s. 91–112.
- Navarrete U.: *Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale*. In: *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*. [Quaderni della Mendola. Vol. 3]. Milano 1996, s. 9–30.
- Navarrete U.: *Novae methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*. PRMCL 1988, s. 77–107.
- Navarrete U.: *De muliere ex cisa animadversiones in opus recens editum*. PRMCL 1975, s. 335–361.
- Navarrete U.: *De notione et effectibus consummationis matrimonii*. PRMCL 1970, s. 619–660.
- Navarrete U.: *Problemi sull'autonomia del capl di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*. In: *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico*. Roma 1976, s. 113–136.
- Navarrete U.: *Schema iuris recogniti „De Matrimonio”. Textus et observationes*. PRMCL 1974, s. 612–656.
- Navarrete U.: *Structura iuridica matrimonii secundum Concillium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalís*. Roma 1994<sup>2</sup>.
- Navarro Valls R.: *Matrimonio y derecho*. Madrid 1995.
- Nave-Herz R.: *Kinderlose Ehen*. In: *Die „postmoderne” Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*. Hrsg. K. Lüscher, F. Schulteis, M. Wehrspau. Konstanz 1990, s. 193–200.

- Neumann J.: *Grundriß des katholischen Kirchenrechts*. Darmstadt 1981.
- Nygren A.: *Eros e agape*. Milano 1971.
- Orsy L.: *Christian Marriage: Doctrine and Law. Glossae on Canons 1012–1015*. Jur 1980, s. 282–348.
- Ortiz M.A.: *Sulla rilevanza della volontà contraria alla dignità sacramentale del matrimonio*. DrE 1999, No 2, s. 365–366.
- Ott L.: *Grundriß der Dogmatik*. Freiburg–Basel–Wien 1978<sup>9</sup>.
- Panizo Orallo S.: *Naturaleza filosófico-jurídica de la relación conyugal*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 4. Salamanca 1980, s. 91–129.
- Pastwa A.: „Communito” a prawne ujęcie małżeństwa. „Ius Matrimoniale” 2005, s. 7–27.
- Pastwa A.: „Consortium totius vitae” (kan. 1055 § 1). Terminologiczna recepcja nauki Soboru Watykańskiego II o małżeństwie. ŚSHT 2005, nr 2, s. 354–366.
- Pastwa A.: Instytucjonalne cele małżeństwa w optyce biblijnej hermeneutyki papieża Jana Pawła II. PK 2005, nr 1–2, s. 85–100.
- Pastwa A.: Pastorski wymiar posługi sędzkiego kościelnego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa. W: „Vobis episcopus, vobiscum christianus”. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Dr. Damianowi Ziłmontowi. Red. W. Myszor, A. Malina. Katowice 2004, s. 137–145.
- Pastwa A.: Personalistyczna wizja małżeństwa: Idealizm czy realizm? „Ius Matrimoniale” 2004, s. 7–24.
- Pastwa A.: Prawne znaczenie miłości małżeńskiej. Katowice 1999.
- Pastwa A.: Przymierze miłości małżeńskiej. „Ius Matrimoniale” 2003, s. 5–21.
- Pastwa A.: Teologiczno-antropologiczny fundament jedności i nierozdzielności istotnych przymiotów małżeństwa kanonicznego. PK 2004, nr 1–2, s. 77–92.
- Pastwa A.: Teologiczny fundament sakramentalności małżeństwa „in fieri” oraz „in facto esse”. PK 2003, nr 3–4, s. 65–85.
- Pellegrino P.: *Il „bonum coniugum”: essenza e fine del matrimonio canonico*. DrE 1996, s. 824–835.
- Pellegrino P.: *Il consenso ed il suo oggetto (can. 1057, 1100 e 1107)*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 1. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 27 / Studi Giuridici. Vol. 56]. Città del Vaticano 2002, s. 155–190.
- Pellegrino P.: *Il consenso matrimoniale nel Codice di diritto canonico latino*. Torino 1998.
- Pellegrino P.: *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61]. Città del Vaticano 2003, s. 367–385.
- Pereira V.: *The Debate Relating to the „Bonum Coniugum”*. ME 2001, s. 364–396.
- Pesch O.H.: *Ehe im Blick des Glaubens*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Vol. 7. Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 8–43.
- Pianazzi G.: *L'amore coniugale. Sue componenti e sua collocazione nel confronto della carità e dell'amicitia*. In: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Ed. A.M. Triacca, G. Pianazzi. Roma 1976, s. 279–311.
- Picozza P.: *L'esclusione dell'educazione religiosa della prole*. In: *Prole e matrimonio canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62]. Città del Vaticano 2003, s. 277–291.

- Picozza P.: *L'obbligo dell'educazione religiosa della prole e la libertà religiosa*. In: *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Roma, 14-19 gennaio 1970*. Vol. 2/2. Milano 1972, s. 1079-1101.
- Pinckaers S.: *Il rinnovamento della morale: studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*. Torino 1988.
- Pinto Gómez J.M.: *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*. In: *Dilexisti iustitiam. Studia in honorem A. Card. Sabattani*. Ed. Z. Grocholewski, V. Gárcel Ortí. (Studi Giuridici. Vol. 5). Città del Vaticano 1984, s. 17-37.
- Pompedda M.F.: *L'amore coniugale e il consenso matrimoniale*. „Quaderni dello Studio Rotale” 1994, s. 29-69.
- Pompedda M.F.: *Il „bonum coniugum” nella dogmatica matrimoniale canonica*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2000, s. 5-21.
- Pompedda M.F.: *Il consenso matrimoniale*. In: *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e procesuale*. Ed. Z. Grocholewski, M.F. Pompedda, G. Zaggia. Padova 1984, s. 15-138.
- Pompedda M.F.: *Intenzionalità sacramentale*. In: *Matrimonio e Sacramento*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32). Città del Vaticano 2004, s. 31-41.
- Pompedda M.F.: *Mancanza di fede e consenso matrimoniale*. „Quaderni dello Studio Rotale” 1987, s. 41-71.
- Pompedda M.F.: *Problematiche di diritto canonico in relazione all'AIDS*. In: *Matrimonio canonico e AIDS*. Ed. S. Gherro, G. Zuanazzi. Torino 1995, s. 49-72.
- Preé H.: *Die Ehe als Bezugswirklichkeit – Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts*. ÖAKR 1982, s. 339-396.
- Preé H.: *Neuestes aus der Ehejudikatur der Rota Romana*. AKKR 1990, s. 60-93.
- Primetshofer B.: *Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht*. „Diakonia” 1980, s. 261-266.
- Primetshofer B.: *Überlegungen zum Eherecht des CIC/1983*. ÖAKR 1985, s. 132-157.
- Pross H.: *Die Männer. Eine repräsentative Untersuchung über die Selbstbilder von Männern und ihre Bilder von der Frau*. Reinbeck bei Hamburg 1978.
- Provost J.H.: *Simulated Consent: A New Way of Looking at an Old Way of Thinking*. Part 1. Jur 1995, s. 698-720.
- Puerto González J.J.: *La doctrina del „humano modo” y las técnicas biomédicas de reproducción asistida*. REDC 2000, s. 519-558.
- Puig F.: *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico*. Pamplona 2004.
- Puig F.: *Realismo giuridico e dottrina canonistica contemporanea sull'essenza del matrimonio*. IusEcc 2004, s. 433-453.
- Puza R.: *Le mariage est – il contrat ou alliance?* RDC 2003, No 1, s. 191-211.
- Rahner K.: *Die Ehe als Sakrament*. In: *Idem: Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, s. 519-540.
- Rahner K.: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel-Wien 1976.
- Rahner K.: *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*. In: *Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Hrsg. F.X. Arnold. Bd. 2/2. Freiburg 1966, s. 208-228.
- Rahner K.: *Kirche und Sakramente*. Freiburg 1960.
- Rahner K.: *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*. In: *Idem: Schriften zur Theologie*. Bd. 10. Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, s. 405-429.

- Ratzinger J.: *Ehe und Familie im Plan Gottes*. In: *Familie, werde, was du bist. Kommentare zu „Famillaris consortio“*. Hrsg. N. und R. Martin. Vallendar—Schönstatt 1983, s. 90—101.
- Ratzinger J.: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*. IKZ Communio 1986, s. 41—46.
- Ratzinger J.: *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Meitingen 1966.
- Ratzinger J.: *Theologie und Ethos*. In: *Die Verantwortung der Wissenschaft*. Hrsg. K. Ulmer. Bonn 1975, s. 46—61.
- Ratzinger J.: *Zur Theologie der Ehe*. ThQ 1969, s. 53—74.
- Read G.F.: „*Totius vitae consortium*”: *The Implications for Jurisprudence*. SCan 1986, s. 123—146.
- Reina V.: *La simulación parcial en el matrimonio canónico*. IusCan 1974, No 27, s. 35—61.
- Ricciardi G.: *Procreazione responsabile ed esclusione del „bonum prolis”*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22]. Città del Vaticano 1990, s. 175—187.
- Rincón Pérez T.: *La exclusión de la sacramentalidad del matrimonio. ¿Son convincentes las razones que inspiran el incipiente cambio jurisprudencial?* IusEcc 1994, s. 465—487.
- Rincón Pérez T.: *La jurisprudencia reciente en torno a la „exclusio boni prolis” y la reforma del Derecho matrimonial*. Comentario a la sentencia c. Alsa de 4 II 1975. IusCan 1975, No 30, s. 265—299.
- Rincón Pérez T.: *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*. Pamplona 1997.
- Rincón Pérez T.: *El requisito de la fe personal para la conclusión del pacto conyugal entre bautizados según la exh. apost. „Famillaris consortio”*. IusCan 1983, s. 201—236.
- Rivella M.: *Il matrimonio dei cattolici non credenti e l'esclusione della sacramentalità*. In: *Matrimonio e Sacramento*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32]. Città del Vaticano 2004, s. 111—120.
- Robleda O.: *Causa efficiens matrimonii iuxta Const. „Gaudium et spes” Conc. Vaticanum II*. PRMCL 1966, s. 354—380.
- Robleda O.: *Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico*. Apol 1977, s. 172—193.
- Rocchetta G.: *Il sacramento della copia*. Bologna 1996.
- Rojo G.: *Unidad y relevancia jurídica de los fines del matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico*. IusCan 1991, No 62, s. 683—707.
- Rouco Varela A.M.: *El „principio de responsabilidad” en la „Humanae vitae”. Clave hermenéutica y motivación inédita de la paternidad humana*. „Anthropotes” 1998, s. 205—214.
- Ruiz Retegui A.: *Sobre el sentido de la sexualidad*. „Anthropotes” 1988, s. 227—260.
- Rybczyk J.: *Projekt reformy prawa małżeńskiego (część I — kanony: 1012—1034)*. PK 1977, nr 1—2, s. 201—211.
- Sabattani A.: *Exclusio boni prolis ad tempus*. AKKR 1975, s. 455—464.
- Sable R.M.: *Tradere et accipere: quaedam problemata de mutuo consensu circa lus ad prolem in causis matrimonialibus*. PRMCL 1995, s. 757—778.
- Samek Lodovici E.: *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in s't'Agostino*. In: *Etica sessuale e matrimonio del cristianesimo delle origini*. Ed. R. Cantalamessa. Milano 1976, s. 212—272.



- Sánchez T.: *De sancto matrimonii sacramento*. Antverpiae 1607.
- Saraceni G.: L'esclusione dello „*jus ad vitae communionem*” nello „*schema iuris recogniti de matrimonio*”. (Apertura a moderne istanze, meritevoli di ulteriori riflessioni). In: „*Studi di diritto ecclesiastico e canonico*”. Vol. 1. Napoli 1978, s. 455–469.
- Sarmiento A.: El „*nosotros*” del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como comunidad de vida y amor. „*Scripta theologica*” 1999, s. 71–102.
- Sauchelli F.: La Rota Romana e la procreazione artificiale. *DrE* 1997, No 1, s. 573–580.
- Scalco E.: „*Sacramentum connubii*” et institution nuptiale. Une lecture du „*De bono coniugali*” et du „*De sancta virginitate*” de S. Augustin. *ETHL* 1993, s. 22–47.
- Scheffczyk L.: Eucharistie und Ehesakrament. Dogmatische Grundlegungen in der Frage nach der Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie. *MThZ* 1976, s. 351–375.
- Schenk H.: *Freie Liebe – wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe*. München 1987.
- Schillebeeckx E.: *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*. Mainz 1965<sup>2</sup>.
- Schillebeeckx E.: Evoluzione e cambiamenti nelle concezioni cristiane del matrimonio. In: *Diritti del sesso e del matrimonio*. (Ido-C. Documenti Nuovi. Vol. 6). Milano 1968, s. 27–55.
- Schillebeeckx E.: *Le mariage est un sacrement*. Bruxelles 1961.
- Schillebeeckx E.: *Il matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza*. Roma 1971<sup>2</sup>.
- Schlier H.: *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1965<sup>5</sup>.
- Schmidt K.W.: „*Educatio Proles*” and the Validity of Marriage. *Jur* 1995, s. 243–280.
- Schmitt E.: *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*. Paris 1983.
- Schmitt E.: *Le „sacramentum” dans la théologie augustinienne du mariage. Analyse sémiotique*. *RDC* 1992, s. 197–213.
- Schmitz H.: *Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris canonici 1963–1978. 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission*. Trier 1979.
- Schnackenburg R.: *Der Brief an die Epheser*. In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Hrsg. J. Blank. Bd. 10. Zürich–Einsiedeln–Köln 1982.
- Schneider Th.: *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Mainz 1979.
- Schumacher W.A.: *The Importance of Interpersonal Relations in Marriage*. *SCan* 1976, s. 79–112.
- Schumacher W.A.: *Interpersonal Communication in Marriage*. *SCan* 1975, s. 18–35.
- Sciaccia G.: L'esclusione della prole e la sterilità. In: *Prole e matrimonio canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62). Città del Vaticano 2003, s. 261–275.
- Scola A.: *Antropologia, etica e scienza*. „*Anthropotes*” 1985, s. 215–226.
- Scola A.: Il disegno di Dio sulla persona, sul matrimonio e sulla famiglia. *Riflessione sintetica*. „*Anthropotes*” 1999, s. 313–358.
- Scola A.: La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà. In: *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln 1999, s. 99–135.
- Sebott R., Marucci G.: *Il nuovo diritto matrimoniale della Chiesa. Commento giuridico e teologico al can. 1055–1165 del nuovo CIC*. Napoli 1985.

- Serrano Ruiz J.M.: *Acerca de algunas notas específicas del derecho y deber conyugal*. REDC 1974, s. 5–37.
- Serrano Ruiz J.M.: *El acto de voluntad por el que se crea o frustra el consentimiento matrimonial*. REDC 1994, s. 567–589.
- Serrano Ruiz J.M.: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „bona matrimonii”*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico*. (Studi Giuridici. Vol. 40). Città del Vaticano 1996, s. 137–154.
- Serrano Ruiz J.M.: *Il „bonum coniugum” e la dottrina tradizionale del „Bona matrimonii”*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61). Città del Vaticano 2003, s. 261–277.
- Serrano Ruiz J.M.: *El carácter personal del matrimonio. Presupuestos y perspectivas para las causas canónicas de nulidad*. In: *Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag*. Hrsg. K. Lüdicke, H. Mussinghoff, H. Schwendenwein. Essen 1990, s. 309–329.
- Serrano Ruiz J.M.: *Il carattere personale ed interpersonale del matrimonio: alcune riflessioni su questioni di terminologia e di merito come preambolo per una rilettura delle cause canoniche di nullità*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2004, s. 43–61.
- Serrano Ruiz J.M.: *La consideración existencial del matrimonio en las Causas canónicas de nulidad por incapacidad psíquica*. „Angelicum” 1991, s. 33–63, 173–230.
- Serrano Ruiz J.M.: *Decisioni del tribunali ecclesiastici e interpretazione del diritto matrimoniale*. In: *Attuali problemi di interpretazione del Codice di Diritto Canonico. Atti del Simposio Internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico*. Ed. P.B. Esposito. Roma 1997, s. 181–200.
- Serrano Ruiz J.M.: *El derecho a la comunidad de vida y amor conyugal como objeto del consentimiento matrimonial: aspectos jurídicos y evolución de la jurisprudencia de la S. Rota Romana*. EIC 1976, s. 32–68.
- Serrano Ruiz J.M.: *Le droit à la communauté de vie et d’amour conjugal comme objet du consentement matrimonial: Aspects juridiques et évolution de la jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine*. SCan 1976, s. 271–301.
- Serrano Ruiz J.M.: *L’esclusione del „consortium totius vitae”*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22). Città del Vaticano 1990, s. 95–124.
- Serrano Ruiz J.M.: *L’esclusione della prole e la sua assolutezza: il problema della paternità responsabile*. In: *Prole e matrimonio canonico*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62). Città del Vaticano 2003, s. 153–166.
- Serrano Ruiz J.M.: *Fede e sacramento*. In: *Matrimonio e Sacramento*. (Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32). Città del Vaticano 2004, s. 19–31.
- Serrano Ruiz J.M.: *Incapacidad y exclusion: afinidades y divergencias entre los dos grandes temas de nulidad de matrimonio*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 5. Salamanca 1982, s. 175–202.
- Serrano Ruiz J.M.: *L’ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico*. In: *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. (Il codice del Vaticano II. Vol. 6). Bologna 1991<sup>2</sup>, s. 15–97.
- Serrano Ruiz J.M.: *El „in corpus” como objeto del consentimiento matrimonial*. In: *El consentimiento matrimonial, hoy*. Trabajos de la XV Semana de Derecho Canónico. Salamanca 1976, s. 63–90.
- Serrano Ruiz J.M.: *Notas para una revisión del „Bonum fidei” desde la perspectiva personal e interpersonal del matrimonio canónico*. „Angelicum” 1998, s. 147–166.

- Serrano Ruiz J.M.: *La nueva imagen del matrimonio en el futuro ordenamiento canónico*. REDC 1981, s. 535–539.
- Serrano Ruiz J.M.: *La relación interpersonal, centro de interés en los procesos matrimoniales canónicos*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Vol. 3. Salamanca 1978, s. 165–192.
- Serrano Ruiz J.M.: *Visión personal del matrimonio: cuestiones de terminología y de fondo para una relectura de las causas canónicas de nulidad*. In: „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”. Ed. F.R. Aznar Gil. Vol. 11. Salamanca 1994, s. 17–53.
- Shorter E.: *Die Geburt der moderner Familie*. Reinbeck bei Hamburg 1977.
- Sieder R.: *Ehe, Fortpflanzung und Sexualität*. In: *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*. Hrsg. M. Mitterauer, R. Sieder. München 1977, s. 144–168.
- Sobański R.: „*Communitas*” als Formalprinzip des Kirchenrechts. ThGl 1982, s. 175–188.
- Sobański R.: *Iudex veritatem de matrimonio dicit*. „Ius Matrimoniale” 1999, s. 181–196.
- Sobański R.: „*Iura propter officia*”? Uwagi związane z nagłówkami I i II tytułu I księgi nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. PK 1986, nr 3–4, s. 1–10.
- Sobański R.: *Kościół – prawo – zbawienie*. Katowice 1979.
- Sobański R.: *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: Prawo Boże i prawo ludzkie*. PK 1997, nr 1–2, s. 23–44.
- Sobański R.: *Symulacja częściowa w ujęciu k. 1086 § 2 a nauka o małżeństwie konstytucyj* „*Gaudium et spes*”. ŚSHT 1969, s. 31–49.
- Sobański R.: *Wyrok Sądu Biskupiego w Katowicach (fragment) coram Sobańskim (z pominięciem daty) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia istotnego elementu małżeństwa (kan. 1101 § 2)*. W: „Ius Matrimoniale”. Red. W. Góralski. Vol. 4. Lublin 1993, s. 92–106.
- Sobański R.: *Wyznaczniki kanonicznego prawa małżeńskiego*. ŚSHT 1997, s. 113–123.
- Soto D.: *Commentarium fratris Dominici Soto in Quartum Sententiarum*. Lovanii 1573.
- Staffa D.: *De conditione contra matrimonii substantiam*. Roma 1952.
- Stankiewicz A.: *L'autonomia giuridica dell'errore di diritto determinante la volontà*. In: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. 2: *Il consenso*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 29 / Studi Giuridici. Vol. 61]. Città del Vaticano 2003, s. 213–232.
- Stankiewicz A.: *Błąd dotyczący istotnych przysłów i sakramentalności małżeństwa*. KIP 1989, s. 77–90.
- Stankiewicz A.: *De accommodatione regulae „Impossibile nulla obligatio est” ad incapacitatem adimplendi matrimonii obligationes*. PRMGL 1979, s. 649–672.
- Stankiewicz A.: *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem (cc. 1101, § 2 CIC; 824, § 2 CCEO)*. ME 1997, s. 189–234, 425–512.
- Stankiewicz A.: *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*. ME 1984, s. 470–486.
- Stankiewicz A.: *L'esclusione della procreazione ed educazione della prole*. In: *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 14 / Studi Giuridici. Vol. 22]. Città del Vaticano 1990, s. 149–174.
- Stankiewicz A.: *La giurisprudenza in tema di esclusione della sacramentalità del matrimonio*. In: *Matrimonio e Sacramento*. [Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 32]. Città del Vaticano 2004, s. 93–110.
- Stankiewicz A.: *La prole come finalità del matrimonio. Dal can. 1013 § 1 del C.I.C. al can. 1055 § 1 del C.I.C.* 1983. In: *Prole e matrimonio canonico*. [Annali di

- dottrina e giurisprudenza canonica. Vol. 30 / Studi Giuridici. Vol. 62]. Città del Vaticano 2003, s. 11–28.
- Stankiewicz A.: *Rilevanza canonica della comunione coniugale*. In: *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*. Ed. R. Latourelle, P. Adnès. Assisi 1988<sup>2</sup>, s. 771–783.
- Stawniak H.: *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*. Warszawa 2000.
- Styczeń T.: *L'antropologia della Familiaris Consortio*. „Anthropotes” 1993, s. 7–42.
- Styczeń T.: *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*. W: *Oso- ba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 491–526.
- Styczeń T.: *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 1: Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 85–138.
- Styczeń T.: *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II-go „Teologii ciała”*. „Znak” 1982, s. 339–362.
- Styczeń T.: *„Początek” wyrazić „sercem”*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył Ich. T. 2: Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 5–15.
- Sztymmler R.: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*. Lublin 1993.
- Sztymmler R.: *Istotne obowiązki małżeńskie*. Warszawa 1997.
- Teilhard de Chardin P.: *Sur l'Amour*. Paris 1969.
- Tyrell H.: *Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie*. „Zeitschrift für Soziologie” 1976, s. 393–417.
- Vega Gutiérrez A.M.: *La exclusión de elementos esenciales y propiedades del matrimonio. La problemática de la simulación parcial*. In: *X Congreso Internacional de Derecho Canónico. El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*. Ed. P.J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J.I. Bañares, J. Miras. Pamplona 2000, s. 1219–1227.
- Vela L.: *Amor et iustitia in matrimonium*. PRMCL 1980, s. 481–502.
- Vela L.: *De personalismo in iure matrimoniali novi Codicis*. PRMCL 1990, s. 37–67.
- Vermeersch A.: *De castitate et de vitis contrariis*. Roma 1921<sup>2</sup>.
- Versaldi G.: *Elementa psychologica matrimonialis consensus*. PRMCL 1982, s. 231–253.
- Versaldi G.: *Exclusio sacramentalitatis matrimonii ex parte baptizatorum non creditum: error vel potius simulatio?* PRMCL 1990, s. 421–440.
- Viladrich P.J.: *La agonía del matrimonio legal*. Pamplona 1984.
- Viladrich P.J.: *Amor conyugal y esencia del matrimonio*. IusCan 1972, No 23, s. 269–313.
- Viladrich P.J.: *Comentario a los cc. 1095–1107*. In: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*. Ed. Á. Marzola, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña. Vol. 3/2. Pamplona 2002<sup>3</sup>, s. 1215–1449.
- Viladrich P.J.: *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc. 1095–1107 CIC)*. Pampeluna 1998.
- Viladrich P.J.: *La familia sovrana*. IusEcc 1995, s. 539–550.
- Viladrich P.J.: *La familia de fundación matrimonial*. In: *Cuestiones fundamentales sobre Matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Ed. A. Sarmiento, E. Tejero, T. López, J.M. Zumalquero. Pamplona 1980, s. 354–402.
- Viladrich P.J.: *L'habitat primario della persona in una società umanizzata*. „Anthropotes” 1988, s. 167–191.

- Viladrich P.J.: *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*. Przekł. S. Świączny. Warszawa 2002.
- Viladrich P.J.: *Matrimonio y sistema matrimonial de la Iglesia. Reflexiones sobre la misión del Derecho matrimonial canónico en la sociedad actual*. IusCan 1987, No 54, s. 495–534.
- Vilain N.: *Quelques Interpellations des sciences humaines comme approches des procédures canonniques matrimoniales*. RDC 1980, s. 70–112.
- Villeggiant S.: *L' amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico*. (Lettera aperta a Pio Fedele). EIC 1990, s. 87–108.
- Villeggiant S.: *Il „bonum coniugum” e l'oggetto del consenso matrimoniale in diritto canonico*. Apol 1997, s. 141–167.
- Villeggiant S.: *Il „bonum coniugum” nella giurisprudenza canonica postconciliare*. In: *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico*. (Studi Giuridici. Vol. 40). Città del Vaticano 1996, s. 155–212.
- Vitali E., Berlingò S.: *Il matrimonio in diritto canonico*. Milano 1994.
- Wallace P.: *Psychologia Internetu*. Przekł. T. Hornowski. Poznań 2001.
- Walser M.: *Sakramentalität und Gültigkeit der Ehe*. DPM 1996, s. 123–142.
- Wegan M.: *Esclusione del „bonum prolis” e fecondazione artificiale*. „Quaderni dello Studio Rotale” 2005, s. 93–122.
- Werckmeister J.: *Les nouvelles formes de procréation et leurs conséquences sur le droit de l'Eglise*. RDC 1995, s. 321–330.
- Wernz F.X., Vidal P., Aguirre Ph.: *Ius canonicum*. Vol. 5. Roma 1946<sup>3</sup>.
- Wingen M.: *Familie heute – Entwicklung, Bestandsaufnahme, Trends*. In: *Familie im Wandel – Situation, Bewertung, Schlussfolgerungen*. Hrsg. K. Lüscher. Bad Honnef 1989, s. 13–57.
- Wingen M.: *Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Formen – Motive – Folgen*. Osnabrück–Zürich 1984.
- Wirth P.: *Das neue kirchliche Eherecht. Kurzer Überblick und kritische Würdigung*. ÖAKR 1975, s. 324–344.
- Wojtyła K.: *Człowiek jest osobą*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 415–420.
- Wojtyła K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986<sup>4</sup>.
- Wojtyła K.: *O znaczeniu miłości obłąkanej*. (Na marginesie dyskusji). RF 1974, nr 2, s. 162–174.
- Wojtyła K.: *Osoba i czyn*. Kraków 1985<sup>2</sup>.
- Wojtyła K.: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 371–414.
- Wojtyła K.: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 421–432.
- Wojtyła K.: *Podmiotowość i „to, co neredukowalne” w człowieku*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 433–443.
- Wojtyła K.: *Rodzina jako „communio personarum”*. AK 1974, s. 347–361.
- Wojtyła K.: *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 463–475.

- Wojtyła K.: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*. W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 477–490.
- Wojtyła K.: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972.
- Wojtyła K.: *Uczestnictwo czy alienacja?* W: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 1994, s. 445–461.
- Wojtyła K.: *Znak sprzeczności*. Paris 1980.
- Wolicka E.: *Biblijny archetyp człowieka*. W: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewlastą stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 1998, s. 159–183.
- Wrenn L.G.: *Refining the Essence of Marriage*. Jur 1986, s. 532–551.
- Zalba M.: *Decretum circa impotentiam quae matrimonium dirimit et breve „Cum frequenter” Sixti V*. PRMCL 1979, s. 5–58.
- Zannoni G.: *Matrimonio e antropologia nella giurisprudenza rotale. Presupposti e orizzonte dell’approccio personalista*. Roma 1995.
- Zannoni G.: *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto. L’amore avvenimento giuridico*. Genova 2002.
- Zdybicka Z.J.: *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku zbawionym*. W: Jan Paweł II: *„Redemptor hominis”*. Tekst i komentarze. Red. Z.J. Zdybicka. Lublin 1982, s. 111–128.
- Zirkel A.: *Das Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre über das trennende Ehehindernis der Impotenz vom 13. Mai 1977*. AKKR 1978, s. 50–70.
- Zubert B.W.: *Consensus sacramentalis facit nuptias?* W: *Przymierze małżeńskie*. Red. W. Góralski, R. Sztuchmiller. Lublin 1993, s. 7–30.



## Wykaz skrótów

AAS	„Acta Apostolicae Sedis”. Romae 1909—.
AK	„Ateneum Kapłańskie”. Włocławek 1909—.
AKKR	„Archiv für katholisches Kirchenrecht”. Innsbruck 1857— (Mainz 1862—).
Apol	„Apollinaris”. Commentarius iuris canonici. Roma 1928—.
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II</i> . Vol. 1—4. Typis Polyglottis Vaticanis 1970—1980.
ASS	„Acta Sanctae Sedis”. Romae 1865—1908.
GGL	„Corpus Christianorum. Series latina”. Brepols 1953—.
GIC 1917	<i>Codex Iuris Canonici</i> , Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Romae 1918.
GIC Fontes	<i>Codices Iuris Canonici Fontes</i> . Ed. P. Gasparri, I. Serédi. Vol. 1—9. Romae 1923—1939.
CivCat	„La civiltà cattolica”. Roma 1850—.
ComCan	„Communicationes”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo. Romae 1969—1983; „Communicationes”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Autentice Interpretando. Romae 1984—.
GSEL	„Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum”. Wien 1866—.
DA	<i>Dekret o apostolstwie świętych „Apostolicam actuositatem”</i> [18 XI 1965]. AAS 1966, s. 837—864.
DM	<i>Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes”</i> [7 XII 1965]. AAS 1966, s. 947—990.
DPM	„De processibus matrimonialibus”. Berlin 1994—.
DrE	„Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale”. Roma 1890—.
DS	<i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> . Ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer. Barcelona—Freiburg im Breisgau—Roma 1976 <sup>38</sup> .
DV	<i>Litterae encyclicae „Dominum et vivificantem”</i> [18 V 1986]. AAS 1986, s. 809—900.
DWCH	<i>Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”</i> [28 X 1965]. AAS 1966, s. 728—739.
EIC	„Ephemerides iuris canonici”. Roma 1945—.
ETHL	„Ephemerides theologiae lovanienses”. Louvain 1924—.



- FC *Adhortatio apostolica „Familiaris consortio”* (22 XI 1981). AAS 1982, s. 81–191.
- Gr „Gregorianum”. *Commentarii de re theologia et philosophica*. Roma 1920—.
- HV *Litterae encyclicae „Humanae vitae”* (25 VII 1968). AAS 1968, s. 481–503.
- IKZ Communio „Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*”. Frankfurt am Main 1972—.
- IusCan „Ius canonicum”. Pamplona 1961—.
- IusEcc „Ius Ecclesiae”. Ateneo Romano della Santa Croce. Roma 1988—.
- Jur „The Jurist”. Washington 1941—.
- KDK *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 XII 1965). AAS 1966, s. 1025–1115.
- KiP „Kościół i Prawo”. Red. J. Krukowski. Lublin 1981—.
- KK *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 XI 1964). AAS 1965, s. 5–75.
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994.
- KL *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (4 XII 1963). AAS 1964, s. 97–134.
- KPK 1983 *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984.
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1–10. Hrsg. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg 1957–1967<sup>2</sup>.
- LThK. Vat. II *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*. Bd. 1–3. Freiburg–Basel–Wien 1968.
- MD *Litterae apostolicae „Mulleris dignitatem”* (15 VIII 1988). AAS 1988, s. 1653–1729.
- ME „Monitor ecclesiasticus”. Roma 1876—.
- MK *Münsterischer Kommentar zum „Codex Iuris Canonici”*. Hrsg. K. Lüdicke. Essen 1984—.
- MThZ „Münchener theologische Zeitschrift”. München 1950—.
- ÖAKR „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht”. Wien 1950—.
- OsRomPol „L’Osservatore Romano” — wydanie polskie. Città del Vaticano 1980—.
- PK „Prawo Kanoniczne”. Warszawa 1958—.
- PL „Patrologiae completus cursus. Series latina”. Ed. J.-P. Migne. Paris 1878–1890.
- PPK *Posoborowe prawodawstwo kościelne. Dokumenty prawno-liturgiczne*. Red. i przekł. E. Sztáfrowski. T. 1–12. Warszawa 1968–1983.
- PRMCL „Periodica de re morali, canonica, liturgica” (od 1991 r. — „Periodica de re canonica”). Roma 1903—.
- RDC „Revue de droit canonique”. Strasbourg 1951—.
- REDC „Revista española de derecho canónico”. Madrid 1946—.
- RF „Roczniki Filozoficzne”. Lublin 1948—.
- RH *Litterae encyclicae „Redemptor hominis”* (4 III 1979). AAS 1979, s. 257–324.
- RRD *Apostolicum Rotae Romanae Tribunal: Decisiones seu sententiae*. Romae 1909—.
- SGan „Studia canonica”. Ottawa 1967—.
- Schemat 1975 *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur*. Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

- Schemat 1980 *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1980.
- STh Sanctus Thomas Aquinas: *Summa theologiae*. Vol. 1–6. Taurinii 1886.
- ŚSHT „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. Katowice 1968—.
- TheolRev „Theologische Revue”. Münster 1902—.
- ThG „Theologie der Gegenwart”. Bergen-Enkheim bei Frankfurt am Main—Innsbruck 1958—.
- ThGl „Theologie und Glaube”. Paderborn 1909—.
- ThJ „Theologisches Jahrbuch”. Leipzig 1958—.
- ThPh „Theologie und Philosophie”. Freiburg 1966—.
- ThQ „Theologische Quartalschrift”. Tübingen 1918—.
- TThZ „Trierer theologische Zeitschrift”. Trier 1947—.



## Indeks osobowy\*

### A

Abate Antonino M. 287, 321, 366  
Adnès Pierre 29, 30, 108, 312, 366, 389  
Aguirre Philippo 30, 31, 332, 390  
Alfrink Bernard Jan 161  
Alfs Rainer 342, 348, 366  
Ambrosius Aurelius S. 24  
Anné Luciano 113, 115, 125, 126, 144,  
211–215, 217–220, 227, 229, 235, 236,  
244, 275, 354, 364  
Araud Régis 313  
Arboleda Fernando 312  
Ardito Sabino 112, 121, 245, 248, 254,  
366  
Aristoteles 112, 248  
Arnold Franz Xaver 85, 384  
Arrieta Juan Ignacio 286, 377  
Aubert Jean-Marie 313  
Augustinus Aurelius S. 19–25, 31, 103,  
112, 143, 152, 157, 158, 185, 207, 208,  
212, 224, 248, 290, 320, 322, 325–327,  
336, 361, 371, 377, 378, 385, 386  
Aymans Winfried 28, 30, 112, 122, 128,  
132, 135, 139, 140, 340, 354, 366, 372  
Aznar Gil Federico Rafael 121, 204, 214,  
233, 287, 299, 321, 366, 374, 379,  
388

### B

Bajda Jerzy 77, 79, 99–101, 366, 367  
Baldanza Giuseppe 165, 367  
Balthasar Hans Urs von 92, 386  
Bañares Juan Ignacio 204, 260, 282, 283,  
289, 303, 367, 368, 381, 389  
Baudot Denis 312, 313, 367  
Baumann Urs 18–20, 23, 26–31, 91, 367  
Beck-Gernsheim Elisabeth 37, 43, 44, 367  
Bejan Ovidio 168, 262, 269  
Bellarminus Robertus S. 26  
Benedictus XV PP. 13, 27, 103, 112, 142,  
144, 162, 340, 361, 393  
Berlingò Salvatore 299  
Bernal Luis C. 65, 367  
Bernárdez Cantón Alberto 260, 284, 303,  
367  
Bernhard Jean 240, 287, 367  
Bersini Francesco 148, 175–178, 312,  
329, 367, 368  
Bertolini Giacomo 332, 368  
Bertolino Rinaldo 113, 127, 150, 204, 232,  
234, 240, 248, 283, 368  
Bertrams Wilhelm 312  
Bianchi Paolo 212, 259, 268, 275, 290,  
368  
Blank Josef 84, 386

---

\* Indeks nie obejmuje nazwisk tłumaczy.

Boccafola Kenneth E. 254, 271, 329, 332, 333, 365, 368  
 Böckenförde Ernst-Wolfgang 24, 368, 377  
 Böckle Franz 17, 24, 33–35, 38, 41–44, 368, 377, 378, 380, 383  
 Boni Geraldina 272, 273, 368  
 Bonnet Louis 112, 217, 368  
 Bonnet Piero Antonio 157, 225, 227, 229, 230, 232–234, 237, 239, 240, 246, 247, 249, 252, 257, 266, 267, 277, 329–331, 368, 369, 376  
 Browne Michael 161  
 Bruno Francisco 254, 271, 332, 334, 365, 366  
 Bruns Bernhard 126, 163–166, 194, 195, 369  
 Burke Cormac 204, 207, 228, 283, 286, 289, 290, 295, 314, 317, 330, 332, 349, 365, 366, 369, 380  
 Buttiglione Rocco 48–51, 53, 54, 56–59, 61, 369

## G

Gaberletti Giordano 334, 366  
 Gaffarra Carlo 46, 56, 57, 68, 70, 210, 222, 231, 288, 312, 342, 369  
 Candelier Gaston 130, 221, 225, 234, 263, 369  
 Cantalamessa Raniero 20, 385  
 Cantelar Francisco 108, 370  
 Cappellini Ernesto 112, 146, 366, 374  
 Cappello Felix M. 332, 370  
 Cárcel Ortí Vicente 228, 384  
 Carnelutti Francesco 161  
 Carreras Joan 128, 223, 277, 280, 283, 284, 286–292, 303, 304, 319, 370  
 Carrodegua Nieto Celestino 267, 370  
 Casellati Alberti Maria Elisabetta 198, 253, 370  
 Castaño José F. 122, 128, 138, 313, 370  
 Castiglione Luigi 286, 377  
 Castillo Lara Rosalio 110  
 Gerri Giovanni 312  
 Chiappetta Luigi 246, 370  
 Christen Eduard 96, 370  
 Chudy Wojciech 45, 46, 65, 67, 69, 249, 370, 389–391  
 Cicero Marcus Tullius 266  
 Civili Laurentius 255, 260, 292, 365

Colagivanni Emilio 244, 255, 271, 365, 370  
 Colantonio Rosario 237, 245, 370  
 Colombo Giovanni 161  
 Comotti Giuseppe 273, 370  
 Corecco Eugenio 6, 8, 10, 26, 27, 30, 131, 132, 138–141, 197, 312, 338–346, 348, 354, 370, 371  
 Corso João 332, 334, 365  
 Crosby John F. 62, 251, 371

## D

D'Agostino Francesco 44, 371  
 D'Avack Pietro Agostino 108, 146, 147, 158, 159, 174–177, 371  
 D'Ostilio Francesco 109, 182, 371  
 Dalla Torre Giuseppe 295, 301, 371  
 Dattrino Lorenzo 19, 371  
 De Baciocchi Joseph 313  
 De Jorio Arcturo 168, 224, 262, 269, 333, 364  
 De la Hera Alberto 130, 168, 276, 371  
 De Lanversin Bernard 254, 262, 293, 296, 298, 301, 302, 365, 366  
 De Luca Luigi 158, 159, 160, 163, 229, 230, 233, 234, 237, 240, 250, 255, 257, 371  
 De Maere Luc J.G. 268, 371  
 De Naurois Louis 140, 371  
 De Paoli G.F. 313  
 De Smet Aloysio 332, 372  
 Defilippi Giovanni Battista 247, 255, 333, 365  
 Delépine Guy 126, 142, 211, 214, 215, 232, 233, 238, 246, 372  
 Delhay Philippe 137, 372  
 Delicado Baeza José 183, 372  
 Demel Sabine 139, 313, 372  
 Demmer Klaus 24, 372  
 Denzinger Henricus 393  
 Dessai Elisabeth 43, 372  
 Di Felice Angelo 115, 227, 253, 365, 372  
 Dieni Edoardo 208, 248, 372  
 Doheny William J. 332, 364  
 Doms Herbert 26, 161, 372  
 Donati Pierpaolo 38, 42, 372  
 Dzierżon Ginter 318, 372

## E

- Eder Joachim 122, 134, 135, 372  
 Egan Eduardo M. 227, 232, 365  
 Eid Volker 18, 379  
 Erlebach Grzegorz 128, 372  
 Errázuriz Mackenna Carlos José 277—  
 280, 285, 314, 316, 318, 372  
 Escrivá-Ivars Javier 204, 368, 381, 389  
 Esposito P. Bruno 237, 371, 387

## F

- Fagiolo Vincenzo 144, 145, 203—207, 211,  
 212, 230, 246, 252, 254, 275, 364, 373  
 Faltin Daniel 313, 330, 335, 366, 373  
 Favale Agostino 18, 112, 373  
 Fedele Pio 119, 142, 145, 146, 148, 160—  
 162, 170, 206, 230, 373, 375, 376  
 Felici Pericle 110, 111, 121, 136  
 Flatten Heinrich 312  
 Fornés de la Rosa Juan 283, 373  
 Franceschi Héctor 288—293, 295, 297—  
 303, 373  
 Franciscus Salesius S. 151  
 Fretté Stanislas Edouard 364  
 Fuchs Eric 21, 374  
 Fumagalli Carulli Ombretta 107, 127, 146,  
 147, 150, 151, 160, 179—182, 195—198,  
 240, 259, 312, 374  
 Funghini Raffaello 223, 225, 246, 365, 374  
 Furger Franz 96, 370

## G

- Galeotti Francesco 21, 374  
 Gałkowski Jerzy W. 45, 249, 389—391  
 Gampl Inge 123, 374  
 García Barberena Tomás 313  
 García de Haro Ramón 16, 374  
 García Faílde Juan José 233, 234, 253,  
 298, 374  
 Gas i Aixendri Monserrat 314, 374  
 Gasparri Pietro 112, 160, 188, 190, 332,  
 335, 368, 374, 393  
 Gaudemet Jean 27, 123, 374  
 Geringer Karl-Theodor 122, 139, 372  
 Gerosa Libero 338, 374  
 Gherro Sandro 140, 272, 298, 299, 301,  
 333, 370, 374, 375, 384

- Ghirlanda Gianfranco 203, 375  
 Giacchi Orio 126, 139, 142, 145, 147, 150,  
 151, 162, 171, 172, 179, 278, 287, 339,  
 371, 375, 377  
 Gianecchini Mario 240, 332, 335, 365,  
 366  
 Gil Hellín Francisco 45, 108, 206, 293,  
 295, 375  
 Giombanco Guglielmo 212, 225, 231, 375  
 Girotti Giovanni Francesco 140, 375  
 Gnilka Joachim 84, 375  
 González Cámara Pablo 331, 375  
 Goti Ordeñana Juan 108, 263, 375  
 Góralski Wojciech 108, 109, 224, 238,  
 247, 283, 298, 344, 375, 379, 388,  
 391  
 Gramatowski Wiktor 46, 382  
 Gramunt Ignatius 224, 375  
 Grasso Giacomo 313  
 Graziani Ermanno 148, 160, 162, 163,  
 168—171, 237, 294, 375, 376  
 Green Thomas J. 138, 376  
 Grocholewski Zenon 6, 8, 10, 122, 136,  
 154, 155, 189—194, 228, 239, 247, 263,  
 312, 319—331, 333, 335, 336, 361, 376,  
 384  
 Gruber Hans-Günter 27, 32, 40, 41, 376  
 Grygiel Stanisław 57, 61, 376  
 Grześkowiak Jerzy 84, 88, 376  
 Gullo Carlo 227, 246, 312, 331, 332, 369,  
 376  
 Gutiérrez Anastasius 167, 376, 377

## H

- Häring Bernhard 35, 36, 133, 377  
 Häring Hermann 20, 377  
 Heinemann Heribert 223, 340, 377  
 Henrich Franz 18, 379  
 Herbst Michele Marie 88, 377  
 Hervada Xiberta Francisco Javier 6, 8,  
 10, 138, 142, 158, 186, 187, 209,  
 275—289, 291, 299, 303, 304, 312, 313,  
 319, 377, 380  
 Herzberg Kurt 348, 377  
 Höfer Josef 394  
 Hollerbach Alexander 24, 377  
 Huber Josef 123, 271, 292, 365, 377  
 Hugo a S. Victore 21, 248

Huguccio 248

Huizing Peter 28, 109, 113, 126, 130, 134,  
144, 156, 157, 183, 378

Hürth Franz 191, 378

## I

Ioannes XXIII PP. 107, 109

Ioannes Paulus II PP. 11–13, 17, 22, 36,  
45–47, 55–57, 61, 64–98, 100–102,  
104–108, 111, 130, 183, 199, 203–205,  
211, 212, 223, 245, 246, 248, 265–267,  
274, 278, 280, 284, 285, 287, 289, 290,  
294, 300, 303, 328, 343–345, 348–  
350, 353–355, 362, 363, 366–370,  
375–378, 382, 383, 389, 391, 394

## J

Jemolo Arturo Carlo 250, 378

Jullien Andrea 212, 364

## K

Kaiser Matthäus 240, 378

Kasper Walter 16–18, 23, 32, 75, 84, 87,  
104, 378

Kaufmann Franz-Xaver 17, 32–34, 36–  
43, 104, 378, 380, 383

Kelly Kevin T. 313

Klinger Elmar 75, 378

Krempel Bernhardin 161

Krukowski Józef 168, 378, 394

Kudasiewicz Józef 86, 97, 378

Kustermann Abraham Peter 240, 367

## L

Langa Pedro 19, 378

Larrabe Jose Luis 20, 378

Latourelle René 108, 389

Leclerc Gustavo 131–133, 378, 379

Lefebvre Charles 174, 212, 219, 364, 379

Léger Paul-Emile 161

Lehmann Karl 17, 18, 379

Lener P. Salvatore 145, 158, 164, 206,  
210, 230, 379

Lentze Hans 123, 374

Leo XIII PP. 27, 248, 363

Leszczyński Grzegorz 225, 379

Lo Castro Gaetano 246, 280, 379

Löffler Martin 42, 380

Lohfink Norbert 17, 87, 379

Lombardía Díaz Pedro 158, 186, 275–  
278, 280, 283, 284, 286, 377, 380

Lopez Aranda Manuel 214, 217, 232, 235,  
236, 238, 379

López Teodoro 45, 138, 206, 285, 372,  
375, 377, 389

Lüdecke Norbert 114, 119, 124, 205, 227,  
229, 231, 233, 234, 240, 241, 247, 250,  
379

Lüdicke Klaus 115, 122, 127, 142, 162,  
164, 171–173, 181, 204, 207, 227–229,  
234, 236, 239–241, 243, 249, 258,  
259, 261–264, 269, 274, 296, 302,  
367, 379, 380, 387, 394

Lüscher Kurt 32, 35, 38, 41–44, 367,  
378, 380, 390, 382

## M

Majer Piotr 336, 380

Malcangi Paola 295, 299, 380

Malina Artur 210, 383

Mandel Karl Herbert 38, 380

Mantuano Ginesio 117, 142, 230, 234,  
249, 253, 380

Manzanares Julio 30, 138, 313, 380

Maré Paul 364

Marengo Gilfredo 85, 380

Maritz Heinz 329, 380

Martin Norbert 84, 384

Martin Renate 84, 384

Marucci Corrado 329

Marzoa Ángel 283, 367, 389

Masala Sebastiano 188, 364

Mattheeuws Alain 208, 380

May Georg 26, 130, 276, 277, 371, 380

Mendonça Augustine 120, 207, 208, 251,  
255, 266, 268, 329, 331, 332, 380, 381

Merkelbach Benedictus Henricus 19, 381

Merleau-Ponty Maurice 232, 381

Migne Jacques-Paul 394

Millás José M. 316, 317, 381

Mingardi Massimo 318, 322, 330, 332,  
381

Miralles Antonio 65, 88, 381

Miras Jorge 204, 283, 367, 368, 381, 389

Mitterauer Michael 35, 388

Modestinus Herennius 117, 123, 230, 266  
 Molano Eduardo 276, 381  
 Molinski Waldemar 23, 26, 381  
 Moltmann Jürgen 16, 381  
 Moneta Paolo 268, 274, 285, 286, 289,  
 295, 301, 330, 331, 334–337, 346,  
 348–350, 381  
 Montagna Enrica 107, 228, 245, 254, 255,  
 381  
 Mörsdorf Klaus 26, 130, 140, 165, 276,  
 371, 381  
 Mostaza Rodríguez Antonio 329, 381  
 Müller Hubert 124, 205, 379  
 Müller Ludger 140, 276, 381  
 Musselli Luciano 245, 250, 252, 382  
 Mussinghoff Heinz 236, 267, 382, 387  
 Myszor Wincenty 210, 383

## N

Nagórny Janusz 87, 93, 94, 98–100, 102,  
 382  
 Nagy Stanisław 46, 382  
 Navarrete Urbano 110, 116, 117, 121–124,  
 127, 143, 147–149, 152, 153, 159, 160,  
 164, 166, 167, 185, 186, 199, 223, 224,  
 246, 256, 287, 294, 297, 299, 302, 312,  
 319–321, 323, 325, 330, 382  
 Navarro Valls Rafael 301, 382  
 Nave-Herz Rosemarie 43, 382  
 Neumann Johannes 28, 383  
 Nowak James A. 312  
 Nygren Anders 22, 383

## O

Onclín Guillelmus 110  
 Örsy Ladislás 121, 131, 140, 254, 383  
 Ortiz Miguel Ángel 323, 383  
 Ott Ludwig 29, 383  
 Ottaviani Alfredo 161

## P

Palazzini Ioseph 205, 364  
 Panizo Oralto Santiago 212, 383  
 Pastwa Andrzej 45, 65, 71, 73, 74, 87, 96,  
 108, 113, 119, 125, 144, 148, 155, 183,  
 204, 206, 207, 210, 222, 230, 244, 246,  
 254, 267, 277, 315, 321, 361, 383

Paulus VI PP. 70, 107, 109, 124, 148, 162,  
 174–176, 235, 363, 367, 381  
 Pellegrino Piero 245, 253, 254, 318, 383  
 Pereira Vincent 245, 383  
 Pesch Otto Hermann 17, 18, 33, 383  
 Pfammatter Josef 96, 370  
 Pianazzi Giovanni 18, 70, 112, 367, 373,  
 379, 383  
 Picozza Paolo 267, 383, 384  
 Pinckaers Servais-Théodore 15, 384  
 Pinto Gómez José Miguel 115, 227, 228,  
 236, 240, 312, 364, 365, 369, 376, 384  
 Pius IX PP. 26, 363  
 Pius X PP. 13, 27, 28, 36, 103, 112, 142,  
 144, 162, 340, 361, 393  
 Pius XI PP. 27, 117, 143, 165, 185, 248,  
 325, 326, 363  
 Pius XII PP. 27, 161, 258, 363  
 Platon 18, 94  
 Plöchl Willibald M. 123, 374  
 Pompedda Mario Francesco 184, 188,  
 211, 239, 245–247, 253, 263, 272, 273,  
 312, 318, 345, 365, 366, 384  
 Pree Helmuth 29–31, 33, 35, 115, 120,  
 138, 240, 244, 245, 264, 268, 384  
 Primetshofer Bruno 28, 115, 138, 195, 384  
 Pross Helge 37, 384  
 Provost James H. 271, 384  
 Puerto González Juan José 261, 301, 384  
 Pulg Fernando 278, 279, 384  
 Puza Richard 128, 240, 367, 384

## R

Ragni Hygino 334, 366  
 Rahner Karl 15–17, 33, 74, 75, 85, 87,  
 342, 378, 380, 383, 384, 394  
 Ratzinger Joseph 17–19, 21–26, 84, 90,  
 93, 103, 199, 384, 385  
 Read Gordon F. 143, 385  
 Reidick Gertrude 161  
 Reina Barnádez Victor 188, 385  
 Ricciardi Giuseppe 245, 254, 255, 260,  
 273, 385  
 Rincón Pérez Tomás 140, 168, 313–315,  
 332, 385  
 Rivella Mauro 315, 385  
 Robleda Olis 123, 192, 312, 385  
 Rocchetta Carlo 343, 385



Rodríguez-Ocaña Rafael 283, 367, 389  
 Rodziński Adam 45, 249, 389–391  
 Rogers Gerardo M. 262, 364  
 Rojo Carmen 303, 385  
 Rouco Varela Antonio María 181, 385  
 Ruffini Ernesto 161  
 Ruiz Retegui Antonio 82, 385  
 Rybczyk Józef 117, 385

## S

Sabattani Aurelio 228, 269, 384, 385  
 Sable Robertus Michael 263, 268, 270–272, 385  
 Samek Lodovici Emanuele 20, 385  
 Sánchez Thomas 214, 386  
 Saraceni Guido 153, 386  
 Sarmiento Augusto 45, 65, 138, 206, 285, 290, 370, 372, 375, 377, 386, 389  
 Sauchelli Fabio 296, 301, 386  
 Scalco Eugenio 20, 386  
 Scheeben Matthias Joseph 342  
 Scheffczyk Leo 90, 386  
 Schenk Herrad 44, 386  
 Scheuermann Audomar 26, 130, 276, 371  
 Schillebeeckx Edward 17, 21, 75, 87, 229, 230, 342, 386  
 Schlier Heinrich 84, 386  
 Schmidt Kenneth W. 267, 386  
 Schmitt Emille 19, 20, 386  
 Schmitz Heribert 117–119, 121, 122, 134, 139, 150, 372, 386  
 Schnackenburg Rudolf 84, 386  
 Schneider Theodor 84, 96, 109, 386  
 Schönmetzer Adolfus 393  
 Schultheis Franz 32, 378, 382  
 Schumacher William A. 216, 386  
 Schwendenwein Hugo 236, 387  
 Sclacca Giuseppe 273, 275, 386  
 Scola Angelo 65, 66, 92, 345, 386  
 Sebott Reinhold 329, 386  
 Sequiera John Baptist 313  
 Serédi Jusztinián György 393  
 Serrano Ruiz José María 6, 8, 10, 115, 126, 144, 148, 183, 204, 207–209, 211–233, 235–244, 247, 248, 250, 255, 257–275, 312, 319, 320, 331–333, 346–349, 354, 364–366, 369, 387, 388  
 Shorter Edward 35, 388  
 Sieder Reinhard 35, 388  
 Sixtus V PP. 174, 364, 391  
 Sobański Remigiusz 24, 186, 203, 210, 237, 244, 268, 276, 283, 339, 375, 388  
 Soto Dominicus 112, 388  
 Staffa Dino 185, 237, 332, 333, 364, 388  
 Stankiewicz Antoni 108, 214, 255, 260, 263, 266, 289, 293–295, 298, 312, 329–336, 365, 366, 388, 389  
 Stawniak Henryk 174, 389  
 Styczeń Tadeusz 17, 22, 45, 47, 51, 52, 57, 60–64, 68–70, 78–80, 99, 249, 343, 362, 363, 366, 367, 369, 370, 378, 382, 389–391  
 Suenens Léon Joseph 161  
 Szafrński Adam Ludwik 84, 376  
 Szostek Andrzej 45, 249, 389–391  
 Szafrowski Edward 394  
 Sztychmiller Ryszard 108, 114, 131, 344, 379, 389, 391

## T

Teilhard de Chardin Pierre 233, 389  
 Tejero Eloy 45, 138, 206, 285, 372, 375, 377, 389  
 Thériault Michel 234, 371, 375, 380  
 Thomas de Aquino S. 21, 23, 24, 51, 52, 112, 151, 159, 195, 208, 248, 278, 293, 295, 314, 336, 364, 372, 374, 395  
 Thorn Jean 234, 371, 375, 380  
 Tomko Józef 312  
 Triacca Achille M. 18, 112, 367, 373, 379, 383  
 Tyrell Hartmann 38, 389

## U

Ulmer Karl 25  
 Ulpianus Domicius 118

## V

Vega Gutiérrez Ana María 204, 298, 389  
 Vela Luis 157, 204, 389  
 Vermeersch Arthur 25, 389  
 Versaldi Giuseppe 247, 330, 336, 389  
 Viani Mauro 252  
 Vidal Pedro 30, 31, 332, 390

Viladrich Pedro-Juan 158, 204, 209, 276,  
281, 282, 284, 289, 290, 302–311,  
313–318, 352, 368, 381, 389, 390

Vilain Noël 244, 390

Villeggiantie Sebastiano 162, 230, 234,  
238–242, 245, 249, 251, 252, 312,  
390

Vitali Enrico 299, 390

## W

Wackenheim Charles 313

Wallace Patricia 42, 390

Walser Markus 332, 390

Wegan Martha 296, 299, 302, 390

Wehrspaun Michael 32, 367, 378, 382

Weigand Rudolf 124, 205, 379

Welte Bernhard 17, 33, 378, 380, 383

Werckmeister Jean 296, 390

Wernz Franz Xaver 30, 31, 332, 390

Wesemann Paul 236, 387

Wilińska Zofia 46, 382

Wingen Max 32, 44, 390

Wirth Paul 114, 390

Wittstadt Klaus 75, 378

Wojtyła Karol 17, 22, 45, 47–64, 69, 80,  
104, 105, 249, 251, 287, 369, 389–391

Wolicka Elżbieta 66, 391

Wrenn Laurence G. 244, 391

## Z

Zaggia Cesare 263, 384

Zalba Marcelino 174, 391

Zannoni Giorgio 204, 206, 339, 343, 344,  
391

Zdybicka Zofia J. 46, 55, 391

Zimoń Damian 210, 383

Zirkel Adam 174, 391

Zuanazzi Gianfrancesco 272, 370, 384

Zubert Bronisław Wenanty 108, 344, 391

Zubiri Xavier 316, 317, 381

Zumaquero José Manuel 45, 138, 206,  
285, 372, 375, 377, 389



Andrzej Pastwa

## Elementi essenziali del matrimonio In chiave della corrente di rinnovamento personalistico

### S o m m a r i o

Davanti alle profonde trasformazioni socio-culturali del mondo contemporaneo e per decifrare molti „segni del tempo”, il Concilio Vaticano II intraprese un’opera di rinnovamento e reintegrazione della dottrina cattolica del matrimonio. Non si trattava solo del cambiamento di una tradizionale dottrina *del matrimonio*, ma della integrazione dei suoi aspetti — spesso dissipati e disuniti — in una nuova sintesi teologica, incentrata soprattutto sul superamento del dualismo fra la naturale dimensione dell’istituzione del matrimonio e la realtà spirituale del sacramento. Questo rinnovamento creativo, appoggiato al processo della scoperta della verità, doveva farsi nell’ambito dell’antropologia, approfondita dalla visione personalistica dell’umanità, la quale analizza l’evoluzione della civiltà moderna e presenta diversi concetti di individuo e di società, tra l’altro nel campo della sessualità e dei rapporti tra i due sessi. Non può quindi meravigliare il fatto che la nuova visione conciliare del matrimonio, fondata sulla Santa Scrittura e la Tradizione cristiana dello stretto legame tra l’ordine di creazione e l’ordine di Redenzione, fosse elaborata in concomitanza di diverse scienze umanistiche (quali: psicologia, medicina, sociologia, antropologia della cultura, etnologia ecc.). Dall’inizio era ovvio che a questa visione non è più adatta la formula del matrimonio in quanto istituzione contrattuale-procreativa, presente nel *Codex Iuris Canonici* dal 1917. La riforma del diritto ecclesiale matrimoniale era pienamente determinata dal postulato della maggiore presenza della teologia nel diritto canonico (K. Rahner), indicando *in concreto* la necessità di armonizzare *ius matrimoniale* con la teleologia immanente della Chiesa — del Sacramento dell’unione e comunione (*Ecclesia in Trinitate*).

La corrente di rinnovamento personalistico nel diritto canonico che presenta l’idea del funzionamento di *ius* nella Chiesa carismatico-istituzionale, ha il merito di stigmatizzare come prima lo stesso processo di codificazione e garantire oggi un’interpretazione adeguata delle prescrizioni *de sacramento matrimonii*. Proprio nel quadro della visione personalistica del matrimonio (con la paradigmatica collocazione dei principi: „dono”, „comunione”), e non altrove, bisogna cercare la chiave ermeneutica per approfondire la struttura *matrimonium canonicum*.

Nella presente ricerca vengono identificate le direzioni fondamentali della vasta corrente di rinnovamento del diritto matrimoniale con le loro premesse e tesi di programma. Grazie a queste direzioni è possibile chiarire meglio un costante dilemma del diritto canonico e della giurisprudenza ecclesiale, nato dalla promulgazione del CIC 1983, cioè il pro-

blema del senso e del contenuto di una formula canonica *matrimonii essentiale allquod elementum* (can. 1101 § 2).

La presentazione dei risultati della ricerca deve essere preceduta da due osservazioni importanti. In primo luogo, non si può dimenticare che ogni diritto, a partire da quello naturale, rimane condizionato dal suo contesto socio-culturale. Non sorprende dunque lo sforzo del legislatore ecclesastico per rendere *canones* adatti al contemporaneo orizzonte ermeneutico ed educativo di *magisterium Ecclesiae* in modo permanente e non solo nel momento della loro promulgazione. A causa di una inappropriata cultura il legislatore vuole rendere più comprensibile la legge per mezzo di formule aperte oppure di clausole speciali. In secondo luogo, la scelta della forma più radicale, cioè della formula aperta nel segmento specificato del can. 1101 § 2, viene imposta dalla specificità della materia normativa (oggi è difficile prescindere da una verità sociologica che evidenzia che la „storicità” fa parte della natura stessa del matrimonio). Il riguardo relativo alle due premesse elencate motiva la precauzione dell'autore di formulare le sue conclusioni che sono le seguenti:

1. La scelta della sistemazione tomistica, fatta dal legislatore nella descrizione essenziale del matrimonio, appare come un basilare criterio interpretativo per l'esame del contenuto della norma delle esclusioni (can. 1101 § 2). Quindi, se alla luce del can. 1055 § 1 „la comunità per tutta la vita” è naturalmente volta al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione della loro prole, occorre ammettere che la formula giuridica *matrimonii essentiale allquod elementum* comprende gli atti/atteggiamenti matrimoniali motivati dalla giustizia e situati nel campo designato da questo *ordinatio*.

2. La concezione interpersonale del matrimonio che presuppone l'autenticità dei rapporti matrimoniali tra i coniugi, riconosce la totalità (*totalitas*) della dedizione dell'uomo e della donna nel patto irrevocabile come criterio principale della descrizione del presentato campo di *essentia*. Questa prospettiva rivela un nuovo settore in questo campo: *ordinatio ad bonum coniugum* che sta in rapporto immediato ed immanente con „l'infrastruttura personale” del matrimonio. Ciò permette di riconoscere il primo elemento essenziale già nello stesso evento giuridico: *sese mutuo tradunt et acclipiunt* (can. 1057 § 2). La logica del patto d'amore, designata con *bonum personae* e *consortium (communio)*, rivela un elemento strutturale della realizzazione dai coniugi del reciproco bene personale. Esso è la comunitarietà (*Gemeinschaftlichkeit*) con il qualificatore personalistico, sotto la forma del principio dell'uguaglianza dei diritti matrimoniali. È difficile giudicare dove mettere questi elementi: nell'ambito dell'esclusione *matrimonii essentiale elementum* oppure della *simulatio totalis* (in ogni caso concreto la decisione appartiene al giudice).

3. Nella stessa ottica interpersonale, il principio etico dell'amore (il principio strutturale del matrimonio) rende reale *consortium totius vitae* nella verità umana globale. Nella campo della legge, questo principio definisce il minimum della qualificazione etica con la quale si dovrebbe distinguere *consensus personalis*. In tal modo si rivelano proprietà-valori personali di base che possono essere comparati con le qualità essenziali del matrimonio. Appartengono ad esse: l'autenticità (sincerità, onestà), l'autonomia (libertà, responsabilità), l'oblatività (apertura alla comunicazione interpersonale). Al giudice ecclesastico si lascia la decisione di individuare tra questi proprietà-valori l'elemento essenziale del matrimonio. Si può dimostrarlo con l'esempio dell'autonomia della persona (con la più vicina qualificazione processuale: „la dignità personale”, „i diritti fondamentali dell'uomo”, „la libertà autonoma e responsabile”, „la libertà morale e religiosa”). Nel settore chiamato *ordinatio ad bonum prolis*, è invece l'elemento della responsabilità che manifesta la sua peculiarità („la procreazione responsabile”). Più razionale sembra però l'uso di un nome collettivo per questi proprietà-valori che si trova nella formula già pronta del codice canonico: *humano modo* (nel senso: „in tutta la verità umana”) e attribuirle l'autonomia di elemento essenziale del matrimonio.

4. In chiave personalistica occorre reinterpretare alcune categorie giuridiche che, nella concezione contrattualistica, sono considerate come i secondari fini del matrimonio, cioè *mutuum adiutorium* e *remedium concupiscentiae*. La loro nuova definizione può risultare utile per la migliore descrizione della sostanza del matrimonio nel contesto oggettivo della *ordnatio ad bonum coniugum*. Siccome il richiamo alla comunione (naturale e soprannaturale) iscritto nella costituzione della persona, nel caso del matrimonio, si traduce come il diritto-dovere dell'aiuto reciproco più complesso — nel senso biblico (aiutarci a vicenda per diventare pienamente „uomini”), oggi *mutuum adiutorium* può entrare nel gruppo di elementi essenziali del matrimonio. Evidentemente dall'ambito del suddetto elemento non può essere escluso il più leggibile segno di essere „un solo corpo” — espresso come il diritto-dovere di profonda integrazione personale sul piano della comunità sessuale dei coniugi (non solo fisica, come nella vecchia formula *remedium concupiscentiae*). Il giudice può comunque scegliere una proposta alternativa, riferendosi al concetto di *honor matrimonii*, il quale, nella condizione „matrimoniale”, esprime la reciproca volontà degli sposi alla partecipazione integrale di ognuno di loro nella pienezza dell'altro (del marito nella „femminilità” della moglie; della moglie nella „mascolinità” del marito). Questo elemento, ereditato dal diritto romano, oggi si adatta perfettamente alla rinnovata concezione di *ius matrimoniale*.

5. Un altro punto di vista personalistico: *ordnatio ad familiam* integrato, chiarisce bene il comandamento della „comunità di tutta la vita” dedicata alla „procreazione ed educazione della prole”. In questo caso l'identificazione di *elementa essentialia* deve essere necessariamente inserita nel contesto ermeneutico del bene degli sposi (*bonum coniugum*). Questo è il modo in cui si rivela uno di elementi essenziali del matrimonio cioè l'apertura procreativa (*principium procreativum*) — studiata nel contesto della diagnosi di alcune conseguenze giuridiche della fecondazione artificiale con la formula „fecondità senza coniugalità”. La forma matura della stessa prospettiva viene elaborata da P.J. Viladrich nel suo catalogo di diritti e doveri matrimoniali essenziali, il quale tuttavia deve restare aperto.

6. Le analisi fatte sulla base di *dignitas sacramentalis* dai rappresentanti di due altre correnti personalistiche — specialmente di quella ecclesiale-ecclesiologica del patto sacramentale — portano a concludere che l'elemento essenziale *in structura matrimonii* è la dimensione religiosa del matrimonio, identificata nel matrimonio cristiano come l'elemento della sacramentalità. E così si può ammettere che l'educazione religiosa della prole (nel matrimonio cattolico — l'educazione cattolica) costituisce pure l'elemento essenziale del matrimonio. Nel primo e nel secondo caso, il principio interpersonale della comunitarietà sarà per il giudice una chiave interpretativa adeguata.



Andrzej Pastwa

## Wesenselemente der Ehe In der Sicht der personalistischen Erneuerungsbewegung

### Zusammenfassung

Das II. Vatikanische Konzil hat angesichts tiefgreifender gesellschaftlicher und kultureller Umwandlungen in der gegenwärtigen Welt, indem es die „Zeichen der Zeit“ gedeutet hat, die Aufgabe vor sich gestellt, die Ehelehre zu erneuern und zu reintegrieren. Es ging dabei nicht darum, die überlieferte Doktrin *de matrimonio* grundlegend zu verändern, sondern sie eher um eine einheitliche theologische Synthese neu zu ordnen, zumal es sich um zerstreute, nicht selten disperse Bereiche handelte. Daher galt es vornehmlich, den Dualismus zwischen der naturgegebenen Dimension der Ehe und der geistigen Realität des Sakraments zu überwinden. Diese sich auf der Wahrheitsfindung gründende kreative Erneuerung musste eine personalistisch vertiefte Anthropologie mit einschließen und sowie die sich in der Welt entwickelnden Konzeptionen von Mensch und Gesellschaft berücksichtigen, u.a. die evoluiierenden Konzepte hinsichtlich der Sexualität und der Geschlechterrelation. Daher soll es nicht wundern, dass die neue Vision der Ehe einen engen Zusammenhang zwischen der Schöpfungsordnung und der Erlösung vor dem Hintergrund der Heiligen Schrift und der Tradition bekräftigt hat. Diese neue Vision wurde im Rekurs auf die Humaniora (Psychologie, Medizin, Soziologie, Kulturanthropologie, Ethnologie u.v.a.m.) erarbeitet. Von Anfang an war es selbstverständlich, dass die Formel der Ehe als einer Institution vom vertraglich-prokreativen Charakter, die der CIC von 1917 präsentiert hat, der neuen Vision nicht mehr gerecht wird. Das Postulat, im kanonischen Recht solle sich der Einfluss der Theologie intensiver bemerkbar machen (K. Rahner), sowie die Realisierung dieses Postulats, die *in concreto* darauf hinauslief, das *ius matrimoniale* mit der immanenten Theologie der Kirche als des Sakraments der Vereinigung und der *Communio* (*Ecclesia in Trinitate*) notwendig zu harmonisieren, haben die Reformversuche des kanonischen Eherechts grundlegend bestimmt.

Ein wichtiger Verdienst der weit aufgefassten personalistischen Strömung in der Kanonistik und der Jurisprudenz war die Tatsache, dass diese Idee, die das *ius* in der charismatisch-institutionellen Kirche verankert hat, zunächst den Kodifikationsprozess allein stigmatisiert hat und heutzutage eine adäquate Interpretation der Vorschriften *de sacramento matrimonii* gewährleistet. Daher soll man nirgendwo anders als in dem personalistischen Ehekonzept mit seinen zwei Angelpunkten „Gabe“ und „Communio“ nach dem hermeneutischen Deutungsmuster der Struktur von *matrimonium canonicum* suchen.

Die in der vorliegenden Studie vorgenommene Identifizierung der Hauptströmungen innerhalb der Bestrebungen, das Eherecht zu erneuern, sowie die Untersuchung von de-



ren Voraussetzungen und Grundthesen, haben sich zur Möglichkeit zusammengefügt, die Frage zu beleuchten, die seit der Promulgation des CIC von 1983 die Kanonistik beschäftigt und die Rechtsprechung immer wieder begleitet, und zwar die Frage nach dem Inhalt die Formel *matrimonii essentiale aliquod elementum* (can. 1101 § 2). Die Notwendigkeit, eine konkrete Ehe in ihrem gesellschaftlich-kulturellen Kontext zu sehen — entsprechend der soziologischen Wahrheit, die Ehe sei ihrer Natur nach „historisch“ — die dann entsprechend der Intention des Rechtgebers, die erwähnte Formel offen zu lassen, bekräftigt wurde, wurde gleichzeitig zur Bedingung, die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung vorsichtig zu formulieren. Die Ergebnisse lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Die vom Rechtgeber gewählte tomistische Systematik für die Beschreibung des Wesens der Ehe gibt ein grundlegendes Deutungskriterium für die Untersuchung des Inhalts der Ausschließungsklausel (can. 1101 § 2) ab. Wenn also laut can. 1055 § 1 „die Gemeinschaft des ganzen Lebens“ ihrer Natur nach sich auf das Wohl der Ehegatten ausrichtet und zum Zweck hat, die Nachkommenschaft zu zeugen und sie zu erziehen, darf angenommen werden, dass die Rechtsformel *matrimonii essentiale aliquod elementum* die der Gerechtigkeit entspringenden Eheakte und -verhaltensarten umfasst, die sich aus dieser *ordnatio* ergeben.

2. Die interpersonale Auffassung der Ehe, die die Originalität der Person und die sich daraus ergebende Einmaligkeit der Relation zwischen den Eheleuten voraussetzte, erkennt die *totalitas* der gegenseitigen Hingabe von Mann und Frau im Ehebund als ein grundlegendes Deutungskriterium des erwähnten Bereichs der *essentia* an. Diese Perspektive weist auf einen neuen Sektor in diesem Bereich hin, und zwar *ordnatio ad bonum coniugum*, als denjenigen, der sich in einem engen, immanenten Verhältnis zur „personalen Infrastruktur“ des Ehebundes befindet. Diese Tatsache erlaubt das erste Wesenselement im konstitutiven Rechtsereignis selbst zu erkennen: *sese mutuo tradunt et accipiunt* (can. 1057 § 2). Die Logik des Ehebundes hingegen, deren Hauptmerkmale *bonum personae* und *consortium* sind, lässt im selben Sektor das Strukturelement der Realisierung des gemeinsamen personalen Wohles erkennen. Es ist die Gemeinschaftlichkeit, die mit dem personalistischen Merkmal versehen wurde, und zwar dem Prinzip der Gleichheit der ehelichen Rechte. Es ist allerdings schwer zu entscheiden, ob die genannten Elemente im Bereich des Ausschlusses *matrimonii essentiale elementum* oder im Bereich der *simulatio totalis* zu verankern sind (eine konkrete Entscheidung liegt beim jeweiligen Richter).

3. Dieselbe personalistische Optik lässt das ethische Prinzip der Liebe (eheliches Strukturprinzip) das *consortium totius vitae* in ganzer menschlicher Wahrheit verwirklichen. Vor dem Hintergrund der Kodifikation des Rechts bestimmt dieses Prinzip ein bestimmtes Minimum der ethischen Qualifikation, die jeden *consensus personalis* auszeichnen sollte. Auf diese Weise manifestieren sich die elementaren personalen Eigenschaften bzw. Werte, die sich mit wesentlichen Merkmalen der Ehe vergleichen lassen. Hierher gehören: die Authentizität (Wahrhaftigkeit, Rechtschaffenheit), Autonomie (Freiheit, Verantwortung), Oblativität (Offenheit gegenüber der interpersonalen Kommunikation). Der Entscheidung des kirchlichen Richters bleibt überlassen, ob eine von diesen Eigenschaften/Werten zu einem Wesenselement der Ehe erklärt wird. Ein Beispiel kann hier das potentielle Element der Autonomie der Person abgeben (mit ihrer näheren prozessuellen Qualifikation als „Würde der Person“, „Grundrechte“, „autonome und verantwortungsbewusste Freiheit“ sowie „ethische und religiöse Freiheit“). Im Sektor, der von der *ordnatio ad bonum prolis* bestimmt wird, manifestiert das Element der Verantwortung seine Spezifik („verantwortungsbewusste Prokreation“). Es scheint allerdings rational, eine Sammelbezeichnung für diese ethischen Eigenschaften/Werte anzuwenden, und zwar in

Form einer fertigen Formel *humano modo* (im Sinne „in ganzer menschlicher Wahrheit“) sowie ihr die Autonomie eines Wesenselements der Ehe zuzusprechen.

4. Auf eine personalistische Reinterpretation warten immer noch Rechtskategorien, die in der vertraglichen Auffassung der Ehe als zweitrangige Ziele der Ehe galten, und zwar *mutuum adlutorium* sowie *remedium concupiscentiae*. Ihre neue Bestimmung kann sich einer besseren Deutung des Wesens der Ehe, das der *ordnatio ad bonum coniugum* entspringt, als besonders nützlich erweisen. Da der Konstitution jeder Person der Aufruf zur *communio* immanent ist, muss er in einem konkreten Ehebund zum Recht/zur Pflicht werden, einander Hilfe zu leisten, was im biblischen Sinne bedeutet, einander darin zu unterstützen, „Mensch zu werden“. Daher kann *mutuum adlutorium* bereits heute als eines der Wesenselemente der Ehe angesehen werden. Allerdings darf dann aus dem Wirkungsbereich dieses Elements das am meisten manifeste Zeichen „ein Leib zu werden“ keinesfalls ausgeschlossen werden, das zum Recht/zur Pflicht beider Ehepartner wird, im sexuellen Bereich eine enge personale Bindung zu entwickeln, und zwar nicht nur körperlich, was die alte Formel *remedium concupiscentiae* besagte. Einem Richter, der über konkrete Fälle entscheiden muss, könnte dann alternativ vorgeschlagen werden, dass er auf den Begriff *honor matrimonii* zurückgreift, der den Willen der Eheleute ausdrückt, einander *alteram personam ut suam con-sortem* zu machen, was auf die ganzheitliche gegenseitige Teilhabe an der *conditio* der Eheleute hinausläuft: der Mann nimmt am „Frau-Sein“ seiner Frau teil, während die Frau am „Mann-Sein“ ihres Mannes teilhat. Dieses Element, das dem römischen Recht entspringt, entspricht der erneuerten Konzeption des *ius matrimoniale*.

5. Eine andere personalistische Perspektive — einer integrierten *ordnatio ad familiam* — beleuchtet den Bereich der Hinordnung der „Gemeinschaft des ganzen Lebens“ auf die „Zeugung und die Erziehung der Nachkommenschaft“. Mit der Identifizierung (der Evaluation) der Wesenselemente dieses Bereichs muss die Perspektive des *bonum coniugum* einhergehen. Sie erlaubt das wesentliche Element der Ehe in der prokreativen Bereitschaft der Eheleute (*principium procreativum*) zu erblicken. Berücksichtigt werden muss dabei die originelle Diagnose der juristischen Folgen der künstlichen Befruchtung, die die Formel „Fertilität ohne Ehelichkeit“ zum Ausdruck bringt. Eine reife Gestalt dieser Perspektive manifestiert sich im Katalog der ehelichen Rechte und Pflichten, die P.J. Viladrich aufgestellt hat. Der Katalog muss allerdings offen gelassen werden.

6. Die Analysen, die vor dem Hintergrund der Deutungen von *dignitas sacramentalis* von zwei Vertretern anderer personalistischer Strömungen (der ekklesial-ekklesiologischen Perspektive des sakramentalen Bundes insbesondere) durchgeführt wurden, erlauben die Schlussfolgerung, dass ein Wesenselement *in structura matrimonii* die religiöse Dimension der Ehe darbietet, das in christlicher Ehe als ein Element der Sakramentalität identifiziert wird. Daher darf man annehmen, dass ein nicht minder Wesenselement die religiöse Erziehung der Nachkommenschaft ausmacht (für eine katholische Ehe gilt eine katholische Erziehung). In beiden Fällen wird dem Richter das interpersonale Prinzip der Gemeinschaftlichkeit zum adäquaten Deutungsmuster.

Projektant okładki  
Paulina TOMASZEWSKA-CIEPŁY

Redaktor  
Małgorzata POGLÓDEK

Redaktor techniczny  
Barbara ARENHÖVEL

Korektor  
Agnieszka PLUTECKA

Copyright © 2007 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336  
ISBN 978-83-228-1640-8

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Nakład: 250 + 60 egz. Ark druk. 28,0. Ark wyd. 38,0.  
Przekazano do łamania i podpisano do druku w lutym 2007 r.  
Papier offset. Kł. III, 80 g Cena 60 zł

---

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego  
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego  
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna  
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek





Ksiądz Andrzej Pastwa, ur. 1960, kapłan archidiecezji katowickiej (święcenia kapłańskie 1987), absolwent Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1991). Stopień naukowy doktora nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego uzyskał na tymże Wydziale (1995), na podstawie rozprawy: Znaczenie „amor coniugalis” w strukturze kanonicznego małżeństwa (promotor: o. Profesor B.W. Zubert). Od 2001 r. adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego; od 2004 r. sędzia w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach. W swym dorobku naukowym ma m.in. monografię: Prawne znaczenie miłości małżeńskiej (Katowice 1999).

nr inw.: BG - 359543



BG N 286/2505